

Title	世界内存在の現象学 -ハイデガーとシュミッツ(Dissertation_全文)
Author(s)	梶谷, 真司
Citation	Kyoto University (京都大学)
Issue Date	1997-03-24
URL	http://dx.doi.org/10.11501/3123526
Right	
Type	Thesis or Dissertation
Textversion	author

新	制
人	
5	

世界内存在の現象学

——ハイデガーとシェミッツ——

梶谷 真 寛

1997

世界内存在の現象学
—ハイデガーとシュミッツ—

梶谷 真 司

1997

— 目 次 —

序 論	世界内存在の謎	1
第1章	現象学の理念と方法	8
§ 1	事象自身を巡る格闘	9
§ 2	現象学と超越論的方法	19
§ 3	主観性の復権	25
第2章	投入論批判とその克服の方途	31
§ 1	投入論の成立——歴史的反証とシュミッツの批判の視点	32
§ 2	シュミッツ以前の投入論批判——克服における問題点	35
§ 3	投入論の克服——事実性・感情と身体の空間性	39
第3章	自己存在の事実性と身体	44
§ 1	問題としての自己の事実的存在	45
§ 2	主観性と身体	48
§ 3	身体性とその空間的構造	53
第4章	身体と空間の多様性	60
§ 1	近代の空間論における問題点	61
§ 2	身体なき意味空間	64
§ 3	身体的存在の空間経験	67
第5章	雰囲気としての感情	74
§ 1	伝統的な感情理解の反証	75
§ 2	感情空間の構造	79
§ 3	雰囲気への配慮	84

第6章 存在への問いと経験の諸相	90
§ 1 日常性とその根源性	91
§ 2 可能性の経験様態と存在理解	95
§ 3 汲み尽くし難さとしての存在	103
 結 語	 113
 註	 118
 文献表	 142

序論 世界内存在の謎

マルティン・ハイデガーは、かつてノヴァーリスの言葉を引用し、「郷愁 (Heimweh)」こそ我々を哲学へ駆り立てるのだと語った。いったい彼はここで何を言わんとしているのだろうか——我々にとって故郷とは、まさに我々が存在しているこの世界に他ならない。そのいたるところで郷愁を感じることを、言い換えれば「異邦人」になること、それこそが哲学的思惟の源泉になる、ということだろう (vgl. GA29/30, 7f.). そのようにして発現する思惟にとっては、あまたある事象の中で、何よりも我々が「世界の内で存在する」という端的な事実が謎と化すのであり、本論の課題はその究明に向けられている。

しかしこの事実ほど自明なことがあるだろうか。実際ハイデガー自身、我々の存在を世界との根源的な親密さにおいて捉えるために、人間を「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」と呼んだのではなかったか。確かに一面ではそのとおりであろう。とはいえこの呼称は、決してあたり前のことをただ言い表したのではなく、人間と世界に関する理解の変革を指示している。しかもそれによって、我々が世界の内で以前より安住できるようになるわけではないのだ。むしろ世界内存在という言葉でもって、他ならぬその事実が問いに付されていると解すべきだろう。そうしてこそ我々はこの世界において、ハイデガーが求める「異邦人」になりうるのである。それゆえ「世界の内で存在する」という事実は、何よりもまず問題として引き受けられねばならない。そのことによってのみ、人間と世界に関する理解を変革するという彼の意図を引き継ぎ、その歩みを評価し、さらなる課題を考究する可能性が開かれるはずである。

まさにこの意味において、ヘルマン・シュミッツはハイデガーの後継者として位置づけることができる。彼によれば、哲学とは、「自らを周界の内に見出すことに関する人間の自己省察 (Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung) (I, 15; UG, 5) である。一見何の変哲もないように思えるこの定義に、彼の哲学の根本志向と、ハイデガーへの親近性が潜んでいる。周界とは「自らを見出す際に共に見出されるものの全体」(I, 1) である。ここにはハイデガーの「世界」も含まれるとされるが、むしろこれは正確な言

い方ではないだろうし、このことだけで、シュミッツとハイデガーが思想的に近いと言えるわけではない。むしろ重要なのは「自らを見出す」ということ、いかにしてそれが成り立っているのかという問題に対する、両者の基本的な態度の取り方である。本稿でこの二人の思想家を取り上げて論じる理由を明確にするためにも、この点を説明しておく必要がある。

我々は事物や他者など、周囲にさまざまなものを見出すが、それと同時に自己自身をも見出す。その際自己をあくまで自己自身として見出し、他なるものと混同しないのはなぜなのか。ここで問われている自己は、どう捉えられるべきなのか。その自己が周囲の世界と共に、その内に存在する自己として見出されるというのは——もし幻想ではなく、事実であるとすれば——いったいどのような仕方で可能になっているのか——これらの問いは部分的にせよ、何らかの形で伝統的にも多くの議論を巻き起こしてきたと言えるだろう。しかし従来なされてきた解答は、限られた範囲内では妥当性を持ちうるにしても、人間の全体的生を捉えるのに、充分応えうるものではなかったように思われる。もちろん必ずしも哲学に、完璧な、矛盾のない答えが求められているわけではない。哲学の使命は、何よりもまず、自明だと思い込まれていることをあえて問うこと、謎を謎として提示することであろう。とはいえ出発点、ないし問題設定が適切であるかどうか、暗黙のうちに事実合わないことを前提していないかどうかを絶えず吟味していくこともまた、哲学の課題なのである。上述の問いに関して言えば、伝統的には自己が、周囲の世界から退去して内面世界へ引きこもったものとして捉えられ、それを前提にして自己や世界との関わりも探求されてきた。本論で詳しく論じるように、シュミッツによれば、近代を越えてはるか古代ギリシアにまで遡るこの伝統を打破するのに成功したのが、他ならぬハイデガーなのである(vgl. HH, IX)。そのことを如実に示すのが、先に挙げた「世界内存在」としての人間の自己の理解である。この言葉は、自己自身において常に世界がともに経験されているということを主張するための、単なる「標語」ではない。それを我々の存在様態として分析し、その根本構造を解明したこと、つまり「私が世界の内に存在すること」を問いとして開陳して探求したことに、彼の業績の意義が存すると言える。そしてここにシュミッツとハイデガーの接点も見出されるのである。

したがって世界内存在、言い換えれば、「自己存在」と「世界経験」の連関の考究が、本論を貫くテーマとなる。その際とりわけ重要なのが情動的な経験である。ハイデガーにとっても、シュミッツにとっても、これこそ我々が自らを世界の内に見出し、我々にとって世界が開かれる根本様態の一つなのである。そして情動的経験には感情と身体が関与しているがゆえに、それらの現象的性格と、我々の存在にとっての意義を解明する必要がある。また自己を内面領域から世界内存在へと解放するためには、空間の問題を感情と身体との関連で論究することが不可欠になる。とはいえハイデガーは、感情、身体、空間といった事象について、それほど多くの具体的分析は行っておらず、特に身体を主題的に論じたことはほとんどなかった。それは、彼にとって思惟の事象が結局のところ、我々の世界内存在ではなく、「存在」だったということなのだろうか。おそらく一面では、そう言うこともできるだろう。現に彼の思索の歩みは、それを示しているように見える。しかしそのことによって、世界内存在への問いが免除されるわけでも、解決済みだと見なされるわけでもない。ハイデガーが充分追求することなく通りすぎたこの問題の究明こそが、シュミッツ哲学の課題なのである(vgl. ibd.)。

ここで一つの疑念が生じるかもしれない——このように人間の自己存在、および人間にとっての世界経験に焦点を当ててハイデガーの思索を引き継ぐなら、彼自身が批判していた「人間学(Anthropologie)」の立場に転落することになるのではないか。この点に関して性急な判定は控えねばならない。ハイデガーにとって人間学とは、近代の主観主義、すなわち一切の存在者の存在を自己自身のうちで基礎づけようとする態度に根ざすものである(vgl. GA5, 93f.)。人間的自己が内面世界のうちに自らの最終根拠を見出している限り、シュミッツもまたこうした主観性に基づく人間存在や世界の理解を批判しており、むしろその新たな理解を目指しているのである。だからこそ彼にとってハイデガーは先駆者たりうる、ということを忘れてはならないだろう。ハイデガーの存在への問いにしても、我々の存在や世界への関わり方を問い直すことと無縁でないどころか、密接に連動し合っているのである。以下の論述では、このような観点に立って、二人の歩んだ道の接点と分岐点を絶えず明らかにしながら、我々が世界の内に存在する具体的な様態を考察していく。そしてハイデガーが存在を

どのように思惟しようとしていたのかも、その後で論じることになるだろう。そこで意図されているのは、ただ単に両者を比較して、見解の共通点や相違点を列挙することではなく、問題の所在を突き止め、その解明を進めることである。

さて、この論考の主題である世界内存在の探求は、「現象学」として遂行される。タイトルにこの名称を選んだ理由の一つは、ハイデガーが、少なくとも一時期、自らの立脚点を「現象学」に見出し、またシュミッツが「新しい現象学」を標榜していることにある。とはいえ現象学と言えば、ハイデガーよりはむしろ、フッサールやメルロ＝ポンティが多く取り上げられる。本稿ではフッサールについて、その方法論に限り、第1章である程度の検討を加えるが、それ以外では、基本的にこの二人の現象学者には立ち入ることができない。それは一つには、フッサールとメルロ＝ポンティにまで議論を拡張するほど十分な準備が、現時点でできていないことによる。だが理由はそれだけではない。上で述べたように、出発点となる態度と問題の点では、ハイデガーのほうがシュミッツと関連が深いのである。

では「現象学」とは、いったいどのような哲学的態度を指すのか。それは創始者であるフッサールの方法論に従うことなのだろうか。それともハイデガーと、もしくはメルロ＝ポンティと同様の立場を取るものなのか。しかし現象学が多方面へ展開するにつれて、もはやそこには統一的手法など見当らないようにさえ思われる。現象学が一つの主義や学派ではなく、「運動」と称される所以である。むしろこのこと自身は、必ずしもネガティブに受け取られるべきではない。それは絶えず自己を更新していく思惟の証左でもあろう。そもそも現象学がいかなる形態を取るかは、我々自身と同様、歴史的に制約されており、その時代の社会的背景や哲学的思惟のあり方、中心問題の所在などに常に規定されているはずである。現象学は、一つの教説を固守するのではなく、自らの事象に忠実でいようとする限り、そのつど多様な姿を取りうるのである。他方で「現象学」という言葉が、あまりにも広義に、しかも方法論的反省なしに濫用されているのも、現状の一側面であると考えられる。それゆえシュミッツが「新しい現象学」を提唱しているのを機に、従来の立場を批判的に検討しながら、今一度「現象」とは何か、その「学」としての成立はどこに求められるの

かを考察し、現象学という哲学的態度を明確にしておく必要があるだろう。その際重要なのは、シュミッツ現象学が、彼の言うとおりの「新しい」かどうかを判定することではない。事象自身に即して思惟しようとする限り、すべての現象学に以前から共通した傾向が見られるはずであり、その意味でシュミッツも「古い」のである。他方で、同じ事象に対しても絶えず別の仕方では近づき、また常に新たに事象を発掘していこうとするなら、どの現象学者の営みも、何らかの意味で「新しい」と言えるだろう。本稿で方法論的考察を進める際、最終的にはシュミッツの立場に依拠し、彼の独自性を強調することになるだろう。とはいえそこで同時に意図しているのは、これまでの探求の根底を貫く「現象学の精神」を再度明らかにすることなのである。

序論を締めくくるにあたって、本論の具体的構成を記しておこう。

第1章では現象学の方法論について、シュミッツに重点を置きながら考察する。そのためにまず、事象をそれ自身に即して捉えようとする現象学的探求の直面する困難が、一般にどこに存するのかを論じ、その上で現象学の事象がどのような性格を持たねばならないかを検討する（§1）。そして従来の超越論的傾向を有する現象学の問題点を吟味することで、シュミッツの立場の特性を考察する（§2）。現象学にとって常に中心問題の一つであった「主観性」の問題から方法論を総括し、ここから本論で主題的に取り上げる事象を明確にする（§3）。

第2章では、感情や感覚や思考を個人の内面世界における出来事として捉える考え方——「投入論(Introjektion)」——に対するシュミッツの批判の視点と克服の方途を考察する。彼は、投入論が成立した歴史的経緯を明らかにすることによって、内面世界というのが現実の経験には適合しない虚構であることを暴き出しており、ここから投入論を批判する彼の立場が浮き彫りにされる（§1）。その後シュミッツ以前の先駆的業績としてハイデガーとアヴェナリウスを取り上げ、そこで残された問題点を明確にする（§2）。そしてその問題点にシュミッツがどう取り組み、いかなる仕方では投入論を克服しようとしているかを概観する（§3）。ここで自己存在の事実性、身体と感情の空間性の現象学的証示が具体的な課題として提示され、第3章から第5章の論述の連関と展望が得られる。

第3章では、まず自己の事実的存在がなぜ問題にされねばならず、哲学の中でいかにして問題として成熟してきたのかを、ハイデガーに即して考察し、彼とシュミッツとの接点を探る（§1）。次にシュミッツにおいて主観性への問いとして探求される自己存在の事実性と身体との関連を明らかにする（§2）。物的な身体とは区別される身体性とその空間的構造を、シュミッツに即して論じ、そこから世界の内で存在する自己の事実的なあり方を捉え返す（§3）。

第4章では、空間経験の多様性と身体との関わりを論究する。そのための予備的考察として、近代の空間論の限界を検討し、空間の探求一般において明らかにすべき論点を取り出す（§1）。さらに近代の伝統を打破して現代の空間論に多大な貢献をしたハイデガーを取り上げ、その特色と問題点を考察する（§2）。そして第3章で解明された身体の構造に基づいて、空間経験の多様な形態をシュミッツに即して論じる（§3）。

第5章では、感情を雰囲気として捉え、その独特の空間性から考究する。そこでまず投入論に基づく感情理解を検討・反証し、感情を雰囲気的に把握する事象的な必然性を証示する（§1）。シュミッツが現象学的に解明した感情空間の構造を具体的に論じ、世界の現れを雰囲気の経験から考察する（§2）。我々が雰囲気を配慮しつつ、生活環境を自ら形成するあり方として、「住むこと」における雰囲気的な力の制御と、生活の中で我々が行う雰囲気の産出について論究する（§3）。

第6章では、ハイデガーに即して、存在の経験の諸相について考察する。その際議論の中心になるのは、我々の日常的なあり方と存在の真理の生起がどのように関連しているのかを探り、両者の連続性と差異が統一的視点から捉えられるようにすることである。そこでまず、日常性の根底にあって、後の存在の真理への問いへつながる通路が、『存在と時間』の「可能性」の概念のうちに求められることを示す（§1）。次に「可能性」という語でもってハイデガーが表そうとしていたのが何であったのかを、理解と解釈の構造、および死の問題を通して明らかにする（§2）。以上の成果に基づいて、存在の真理が生起する様態を具体的に考察し、最後にハイデガーが存在の真理と言葉の関係をどのように捉えようとしていたかについても言及する（§3）。この章では上述の意図にしたがって、ハイデガーを解釈するための手がかりとして、シュミッ

ツの「カオス的多様性」の概念が援用され、ここから二人の思想の接点について、さらに論究することになる。

第1章 現象学の理念と方法

シュミッツは自らの哲学を「新しい現象学(Neue Phänomenologie)」と呼んで、従来の現象学から区別している。とはいえこれまでの現象学の内部においても、統一的な見解を見出すほうが難しいほどに、個々の現象学者の立場は異なっている。フッサールにせよ、ハイデガーにせよ、それぞれに独自の仕方では現象学を推し進めたのであり、お互いに区別し合っていたのである。それでもなおシュミッツは、自分が現象学運動に、これまでのものとは一線を画する新しい展開をもたらしたと主張する。ではシュミッツの現象学はいかなる意味で新しいのか。そして従来の現象学との決定的な差異はどこにあるのか。

すべて現象学は、フッサールが簡潔に定式化した「事象自身へ！」という格率を理念として、そこへ到達すべく不断に格闘する。ところが個々の現象学者の試みが互いに異なることは、主題となる事象もそこへ接近する方法も決して一義的ではなく、事象をそれ自身に即して捉えることがいかに困難であることを示している。そしてこの困難さゆえに、扱う事象が何であれ、そこへ至る適切な方法を確保することが、現象学にとって特に重要な課題となる。フッサールは「現象学はとりわけ一つの方法と思考態度、すなわち固有の哲学的思考態度、固有の哲学的方法を表す」(Hua. II, 23 強調原文)と言い、ハイデガーも同様に「『現象学』とは、第一次的には方法概念を意味する」(SZ, 27)と明言している。現象学は「事象」を巡る格闘であるが、それはとりもなおさず「事象へ接近する方法」を巡る格闘なのである。そして個々の現象学者の間の差異は、多くの場合、主として方法における差異であり、一人の哲学者がさまざまな変遷や紆余曲折を経ているとしても、そこには方法の上で比較的一定した傾向が認められるように思われる。そこでこの章では、現象学的探求、とりわけシュミッツの立場の特徴を明かし、ハイデガーとの共通点を捉えるために、フッサールも含めて、この三人の現象学者の方法、すなわち事象へのアプローチの仕方に焦点を当てて、考察を進めていくことにする。

まず事象をそれ自身に即して捉える際の困難がどこに存するのかを論じ、上述した現象学に共通する理念をより具体化する。その上で現象学の事象が、いつ

たいどのような性格を持たねばならないのかを検討する (§ 1)。そしてシュミッツ現象学を「非超越論的」とするゲルノート・ペーメの指摘に基づいて、現象学と超越論的思惟の関係を考察し、それによってシュミッツの立場を際立たせる (§ 2)。さらに現象学において繰り返し論じられてきた主観性の問題からハイデガーとシュミッツの接点を明らかにする。最後に現象学が取り組むべき事象の基本的性格を今一度まとめ、そこから本稿で扱う主要な問題領域を取り出す。

§ 1 事象自身を巡る格闘

現象学において方法が重視されるのは、とりわけ初期の段階では現象学が一つの学として確固たる形態を取っておらず、固有の探求方法を模索中だったこともあり、ごく当り前のように思われるかもしれない。実際こうしたことは、新たな学問が誕生する際には広く見られる。しかし現象学にとって方法の重要性はそれに留まらない。事象をそれ自身に即して捉えようとすることは、経験に現れる事象ないし現象自身に固有の権限を認め、それ以外の何かに還元したり、そこから導出しないということを意味する。現象を性格づける「自己所与性(Selbstgegebenheit)」(フッサール)や「自己呈示(Sichzeigen)」(ハイデガー)といった表現にも、そうした現象学の基本的志向が反映されている。ではこの事象それ自身への忠実さを堅持するために我々が警戒、もしくは排除しなければならない「それ以外のもの」とは何か。

フッサールは次のように言う。「事象について理性的ないし学問的に判断することは、事象自身に自らを従わせること、すなわちさまざまな議論や意見から離れて事象自身に立ち戻り、事象をそれ自身が与えられているとおりに問いただし、事象には疎遠な先入見をすべて排除することを意味する」(Hua. III, 41 強調原文)。またハイデガーも「『事象自身へ!』とは、宙に浮いた諸構成や偶然見つかったものに抗し、単に見かけ上証示されているにすぎない諸概念を踏襲せずに、しばしば幾世代にもわたって『問題』として喧伝されている擬似問題に対抗することである」(SZ, 27f.)と言っている。つまり事象自身に即して経験されず、そこから乖離した、もしくはそれとの関連が不明瞭な理論や概

念、予備知識などに依拠して間接的に事象を捉えてはならないのである。そうしたものは、仮にそれ自身が一定の範囲内で妥当性を主張しうるにしても、事象にそぐわない図式や枠組を——明白な必然性があるとは言えないにもかかわらず——強引に押しつけ、事象を歪曲したり遮蔽するおそれがある。その意味で現象学には言わば「批判的な素朴さ」⁽¹⁾が必要になる。しかしだからといって現象学は、事象に対して何ら特別な態度も取らずに、虚心坦懐に物事を受け取ったり眺めるわけではない。それどころか自らの事象を獲得するために、現象学には独自の態度と還元が要求されるのであり、ハイデガーも言うように、「現象がさしあたっていたいてい与えられていないからこそ、現象学が必要になる」(SZ, 36 強調原文)のである。そこでまず暫定的に、事象の歪曲や遮蔽に抗して事象自身への忠実さを追求するために、事象自身に属さない知識や概念を排除し、現象学に固有の事象を獲得する方法上の手続きを「現象学的還元」と呼んでおくことにする。そしてフッサールにせよ、ハイデガーにせよ、現象学の事象領域を確保するために、それぞれの仕方で「現象学的還元」を行っており、それが彼らの現象学的態度を特徴づけているのである。では彼らはどのような還元を行い、いかなる「事象自身」を見出すのか。その特徴と問題点について以下検討していこう。

前期フッサールにおいて現象学的態度は、何より「自然的態度」からの訣別によって可能になる。そこで還元を通じて事象領域を確保する際に遮断されるべきものは、「一般定立(Generalthesis)」、すなわち意識に対する現れから独立した実在、ないし意識にとって超越的な存在の措定である(vgl. Hua. II, 6; III, 61, 106~108, 135)。ここからフッサールが、この一般定立を最も根本的な先入見と見なしていることが分かる。これを遮断することによって、現象は意識の内在的圏域に限定され、意識にとって現れる限りでのみ問題にされることになる。ただしその際事象との関わりが総じて分断されるわけではなく、意識の作用とそこに現れる事象との志向的な相関関係が意識の本質構造として看取される。こうしてフッサールは、意識の志向的構造に基づいて事象を探求することによって一切の先入見から自由になり、「絶対的な無前提性と無先入見性」(Hua. XVII, 279; I, 74; VI, 5, 267)に到達しようとする。この絶対性を支える基盤となっているのは、意識の内在的体験の自己所与性と不可疑性であり、究極的

には、実在定立という根本的先入見から解放されて内在性において事象それ自身として自らを表す、超越論的主観としての「私の存在」である(vgl. Hua. XVII, 287f.; VIII, 42)。このようなフッサールの現象学的還元における態度は、上述した広義の「現象学的還元」から見て、どの程度妥当なのだろうか。

上でまとめた彼の還元において事象自身への忠実さとして重要なのは、現れることの背後に現れるものを想定するのではなく、両者を分離せずに統一性において捉えるという点であることに、注意しなければならない。このように事象を経験に現れる限りでのみ論じるのは確かに現象学的に妥当な態度であるが、シュミッツがリヒテンベルクやフィヒテを引き合いに出して批判するように、経験の不可疑性から自我の絶対的存在は必然的には帰結しないのである⁽²⁾。そしてヘルトが言うように、経験に現れる事象と経験する自己が切り離せないなら、そもそも事象の現れは意識における現れであると同時に、事象の存在の自己呈示であり、意識の側に特権を与えてその内在に還帰する正当な理由はない⁽³⁾。にもかかわらず結局フッサールにおいては、事象の自己所与性が意識の自己所与性へと転化されてしまう(vgl. Hua. I, 92)。さらに意識の志向的構造自身、もし——常に地平が背景的に共現前しているにしても(vgl. Hua. III, 57, 71)——個別的なものとの相関関係として解される限り、意識の本質的性格の一つとして承認することはできても、それを普遍的構造へと拡張するのは事象の狭隘化につながる。というのも、志向的構造は主客が区別された関わり、ないし対象化する把握様式を前提にしているが⁽⁴⁾、シュミッツが言うように、聴覚や嗅覚、味覚、身体的感知、感情などにおいては、そうした志向的關係が見られないことが多いからである(vgl. Sub, 11, 14f.)。この点で志向性の理論は妥当範囲を制限し、修正しなければならない⁽⁵⁾。

このようなフッサールの難点は、周知のとおり根本的には、伝統的な主客の二元論のうちに留まっていることに由来する。彼は現象学的還元によって意識の内在的圏域を確保し、意識にとって超越的なものを排除することによって、自己と世界の間を解明しようとする。この点においてフッサールの行う還元は確かにラディカルなものである。だが意識にとって外在的な超越者を遮断しようとするまさにその点において、彼は主客の二元論をそのまま踏襲しているのである。ハイデガーの批判もここに向けられる。すなわちフッサールは、意

識主体の存在様態の解明と他の存在者の存在との区別を怠っているが、ハイデガーによれば、これこそ現象学的還元の課題なのである(vgl. GA20, 158)。そしてこの問題を立てることなく、すぐさま意識主体の絶対的存在へ一切を還元してしまうフッサールの態度の背後に、ハイデガーは現象学的態度とは元来異なる「絶対的な学の理念」(GA20, 147)を見ている⁽⁶⁾。またシュミッツは、自己の存在は疎外体験の際には根底から揺るがされ、哲学的思惟はむしろそうした経験から生まれると反論している(vgl. I, 27~30, 63, 84f.)。

以上考察したように、フッサールも「絶対的な無前提性と無先入見性」という理念とは裏腹に、さまざまな先入見や前提、伝統による拘束を受けていたり、事象自身から汲み取られていないものを議論に持ち込んでいる。もっともこのことは、彼が自らの理念を容易に達成可能だと単純に信じていたことを意味しない。実際彼はそのつどさまざまな仕方で現象学的還元を繰り返すことによって、少しでも事象自身に肉迫しようと努力していた。後に彼が行った日常的な生の「自然的態度」と客観化する科学的態度の区別は、そうした努力の所産の一つだと言える。その際フッサールは、以前のように両者を一括して破棄するのを避けて科学的態度だけを退け、それに先立って自然的態度において生きられている生活世界へ還帰しようとする(vgl. Hua. VI, § 35, 36; IV, 180, 183, 208; EU, 40f., 42)。このように日常性に定位する後のフッサールの態度は、前期ハイデガーと共通するものであり(vgl. SZ, 43f.; GA29/30, 137)、これは先に述べた「批判的な素朴さ」の追求として、事象の歪曲や隠蔽に対する一つの防御策になるだろう。ではこうして先学問的な日常性へ立ち帰ることによって、伝統的な哲学や諸学の理論に由来する先入見の負荷を免れた「事象自身」は姿を現すのか。

ところが学問的な先入見や知識が、どこまで日常的な理解の仕方から区別可能かを、我々は見通すことができない。それらは部分的にせよ、日常的な物の見方に影響を及ぼしたり、逆にそこから汲み取られているのであって、両者の境界は決して明確ではない⁽⁷⁾。シュトレイカーも言うように、「受け継がれてきたものをすべて現象学的に遮断しようとしても、[そこで用いる]言語によって早くも限界に突き当たってしまう」⁽⁸⁾。日常的に用いられる言葉の中にも、学問的知識に由来する概念や枠組が入り込んでいる。このことは、我々が

伝統の中で生き、歴史的に何らかの仕方で規定されている以上、逃れようのない制約である。そしてこうした限界を自覚していたからこそ、ハイデガーはフッサールの超越論的自我を、事実的で歴史的なものとして捉えようとした⁽⁹⁾。したがって、この限界を正面から引き受けようとする限り、絶対的な無前提性と無先入見性というのは到達不可能であり、統制的理念としても誤った方向へ導きかねないだろう。ハイデガーは次のように言う。「今日現象学的探求が、ある範囲内で確かな成果を上げているところでさえ、ドグマや受け継がれたものの、解明されていないものや勝手な解釈がある。純粋な現象学など存在しない。実際その本質にしたがえば、現象学は他のすべての人間の行為と同様、諸々の前提を担っている。こうした前提をいかなる犠牲を払ってでも、議論を通じてなくそうするのは哲学的ではない。むしろ諸前提を率直に認め、積極的に事象に忠実にそれを探求することを目指すべきなのだ」(GA21, 279f.)。我々が何らかの先入見に捕らわれている可能性は常に残っており、それがいったいどこに存するのも見きわめ難いことが多い。したがって「事象自身へ！」という格率も、日常性への定位にしても、もしそれをあらゆる先入見から解放された、ありのままの事象へ向かうという意味に解するなら、そのようなものが存在している、あるいはそこへ到達しようという考え方自身が先入見であり、一種のドグマだと言える⁽¹⁰⁾。

以上のことを踏まえた上で、シュミッツ現象学の方法について考察しておこう。彼は事象領域を画定するための方法的手続きである現象学的還元について、次のように述べている。「現象学的還元とは、判断形式において定式化可能な諸々の想定(Annahme)をできる限り自由に変更した場合に、知的良心があれば却下しえないものとして何が残るか、という問いにおいて出会われるものを絶えず吟味することである」(III/1, 1)。そしてこれによって獲得される事象である「現象とは、任意の想定をどのように変更しても変わることなく迫り来て、その現れを真剣には否定しえないもの」(ibd.)とされる。我々はある事象を捉える際に、何らかの想定に基づいて理解している可能性が常にある。この想定は事象自身に即さない、それとの関連が必然的でなく、曖昧なまま適用されているだけかもしれない。このような想定にはさまざまなものがあり、そのうちのどの想定に依拠するかによって事象の捉え方も変わってくるし、いずれも独特

の仕方で事象を歪めたり、恣意的に構築された理論や枠組に押し込んでいるおそれがある。現象学はそうした何らかの想定による変質に抵抗し、自らの事象を獲得しようと努める。その際に必要な手続きが、シュミッツによれば、諸々の想定の変更としての現象学的還元なのである。ここで注意しなければならないのは、いくつかある想定 of 正否を判定したり、それらの間の優劣を決めることではないという点である。そうではなくて、諸々の想定を変更しても残り続け、経験に現れているという事実が否定しえないもの、それこそが現象学の事象として確保されるべきなのである(vgl. UG, 34)。こうして我々は恣意的な想定から、可能な限り自分を引き離すことができるのである。しかし「判断形式において定式化可能な想定」とは何か。想定の中には自覚されない、したがって定式化されないものもあるのではないか。

そこでシュミッツは、自覚されず、その時には決して定式化されない「思い込み」と、定式化される「想定」を区別して、次のように言う。「そうした思い込みは、先入見に変えられる、言い換えれば、言語的に説明できるようになる以前には、変更によって吟味にかけるとはできないだろう。したがって現象学的還元の道は、次の二段階を経て行われる。すなわち一方では、できる限り多くの思い込みを先入見へと自覚化し、もう一方でそうして得られた先入見や、最初から意のままになる先入見を想定として、可能な限り自由に変更するのである」(III/1, 1f.)。想定が自覚化されず、単なる「思い込み」に留まっている限り、事象が歪んだ仕方で捉えられているかどうかにも気付かれない。すくとも思い込まれたことが、それ自身事象の端的な事実と混同されてしまう。そこでまず、思い込みを操作可能な想定へと転換せねばならないが、どこにどんな思い込みが潜んでいるかを完全に自覚することなどできない。別の言い方をすれば、自らの哲学的方法をどれほど「現象学的」と称しても、どこかに「非現象学的」要素が紛れ込み、言わば「自己偽瞞」に陥っている可能性が常に残っているのである。したがって上述したような現象学的還元の作業は繰り返し行われねばならない。つまりそれは「自己吟味の果てしないプロセスとしてのみ可能」(III/1, 2)なのである(vgl. NP, 21; IV, 83; Sub, 70)。そしてこのような還元に基づいてなされる現象学的探求を、シュミッツは具体的に次の三つの段階に分けて提示している(vgl. UG, 33; I, 141; NP, 24f.)。

1) 叙述的段階(deskriptives Stadium)

比較的些細な（平均的に誰もがいつでも生き生きと、あるいは記憶において近づきうる）生の経験に定位して、そこから通常の言語を用いてできるだけ正確に叙述することによって対象領域を際立たせる。

2) 分析的段階(analytisches Stadium)

その領域において繰り返し現れる根本性格を取り出して術語的に確定する。

3) 結合的段階(kombinatorisches Stadium)

術語によって規定された根本性格を適切に組み合わせることによって、対象領域に属する複雑な事象を再構成する。これは分析が充分であるかどうかを吟味する作業でもある。

このようなシュミッツの方法論は、一見すると、実証的な他の学問と大差なく、現象学の固有性が曖昧になっているように思われる。しかし注意深く検討すると、ここには現象学的探求にとって一般的な原則が潜んでいることが分かる。できる限り先入見を避けて事象自身へ肉迫するためには、最初から既成の理論や概念や術語を携えて事象に向かうのではなく(vgl. III/2, 1)、その根底にある経験を浮かび上がらせねばならない。この経験は、例えば「根源的经验」と呼ばれうるような特殊なものである必要はなく、上述したように、むしろ出発点においては、日常的にありふれた経験こそが確かな足掛りとなりうる。その際まず第一段階として、そうした経験を通常の言語によって叙述していかなければならない。シュミッツのみならず、フッサールにおいても、ハイデガーにおいても、誰にでも近づきうる経験の「叙述(Deskription, Beschreibung)」は、現象学が対象領域たる「現象」の特性が際立たせるための基礎的作業となっている。しかし現象学が「学」として成立するためには、術語による現象の概念的把握が不可欠である。それが上でシュミッツが提示している第二の分析的段階である。ここでは導入した術語や概念が現象をどれだけ適切に捉えているかということが問題になる。現象学が自らの理念に背いて事象を隠蔽したり、歪曲する最初の危険がここに潜んでいるのである。それゆえシュミッツはこの段階でも、既成の概念を用いることを避けようとしていると考えられる。「繰り返し現れる根本性格を術語的に確定する」という言葉には、概念によって現象を規定するというより、逆に現象のほうから概念を鑄造しようとする彼の態度が

うかがえる。とはいえそのようにして得られた概念の有効性は、決して保証されているわけではなく、あくまで暫定的なものにすぎない。そこで第三の結合的段階で述べられているように、再び経験に立ち戻って広範に事象を探求し、より複雑な、また非日常的な経験をも捉えられるかどうか、吟味していかねばならないのである。そこで最初に獲得された術語が不十分であると判明すれば、さらに新たな術語を導入していくことになる。こうした概念的把握と経験の間の往還運動によって、自らを学として彫琢していこうとするのが、シュミッツの掲げる現象学的探求なのである。そしてこの点も、シュミッツだけでなく、現象学一般に、多かれ少なかれ当てはまるだろう。というのも、フッサールもハイデガーも、分析の帰結として提示された理論がどれほど異なっているとしても、事象との間を絶えず往復することによって、自らの思索を精錬していこうとしているからである。

ただしシュミッツは、現象学的還元と上述した往還運動の未完結さゆえに、フッサールや伝統的な哲学とは異なり、事象把握の確実性や妥当性、哲学による知の根拠づけに関して、控え目な態度を取っている。すなわち彼によれば、哲学の理論はどれほど強固に構築されようとも、常に何らかの想定に基づき、絶えず経験によって修正される余地を残しているものであり、決して揺るぎない基盤や普遍妥当性を主張しえないことになる⁽¹¹⁾。その点では、自然科学のような実証的な学問と同等であるとも言える(vgl. UG, 14, 34; NP, 23)。とはいえ、自然科学がますます直接経験される領域から離れ、その理論が仮説やモデルの性格を強めている現代にあっては、現象学としての哲学に固有の意義が際立ってくる。シュミッツは次のように述べている。「今や哲学者は、事実の基盤、すなわち——さまざまな想定をどのように変更しても変わることなく——断固として情け容赦なく迫り来る現象の基盤に冷静に立ち戻るべく、思惟する人間を促すことを課題としている。それに対して自然科学は、異なる仕方で人間の認識を豊かにしているが、それは原子や電氣的ポテンシャルなどに関する大胆で、いくぶん形而上学的な思弁を通じて行われているのである」(III/1, 3)。自然科学は、生き生きした具体的経験から遠ざかり、それを捨象した抽象的な理論構築を目指す。他方ここで述べている「現象への還帰」という課題によって、シュミッツはむしろ、可能な限り生の経験の直接的な近さへ向かい、世界

の内における人間的自己の存在を解明しようとする。シュミッツにとっては、これこそが——序論で述べたように——「自らを周界の内に見出すことに関する人間の自己省察」(I, 15; UG, 5)としての哲学の営みなのである。

それでもなお、上で述べたようなシュミッツの控え目な態度に対して、伝統的な立場から、哲学に固有の理念を放棄していると論難されるかもしれない。しかし一面的な理解や独断、強引な解釈を避けるために、シュミッツの控え目な態度は、むしろ批判的な機能を果たすだろう。彼は従来の哲学の欠点について、以下のように言う。「古典的な哲学のほとんどすべての学派が犯した主要な誤りの一つは、次のことのうちに存する。すなわち経験的な源泉にわずかに触れただけで、それを周知のものとして前提し、概念的な構築作業を可能な限り自立的に展開し、体系の基礎に基づいて設定される目標にとって必要な場合にだけ、根底にある経験へと時折一面的な仕方で立ち戻ればいいと考えている。だがこうした作業はその内容を、このわずかな経験にのみ負っているのである。(III/1, XVII)。けれども「内実の豊かな哲学的理論の概念や主張のすべてが依拠する経験的な源泉は、すでに十分に知られていることなど決してないのであって、果てしないプロセスの中で絶えず新たに眼差しのうちに捉えられ、洗練され、豊かにされ、批判的に検討されねばならない」(III/1, XVIII)。しかも個人が経験しうる範囲は、実際にはかなり限定されているにもかかわらず、従来の現象学は、事象の直接的所与性を重視するあまり、自己の経験に関する内省に頼りすぎる傾向がある。そこでシュミッツは、他の学問の知見——とりわけ精神医学⁽¹²⁾——や文学など、さまざまな文献に記されている他者の経験をも幅広く獵歩し、分析の素材にする(vgl. UG, 34; III/1, 3f.; I, 140)。現象学はこのようにして絶えず自己吟味をしながら、可能な限り事象に肉迫し、経験の「汲み尽くし難さ(Unerschöpflichkeit)」(UG, 1)を切り詰めることなく保護しようとするのであり、そこでさまざまな経験を倦むことなく、常に新たに発掘していかなければならない。ならば我々は、ハイデガーが簡潔に表現したように、現象学を「ただ可能性としてのみ捉える」(SZ, 38; ZD, 90)べきなのである。

ではシュミッツ現象学において主題化される事象領域に関しては、どのようなことが言えるだろうか。上述したように、経験や事象の汲み尽くし難さを尊重しようとする以上、彼にとって事象領域の限定は禁じられているように思わ

れる。とはいえどんな領域を主題とするにせよ、シュミッツ現象学が方法的に一貫しているならば、そうした態度は事象の性格にも反映されるはずである。これを彼の現象概念から考察してみよう。現象とは「任意の想定をどのように変更しても変わることなく迫り来て、それが現れ出ることが真剣には否定しえないもの」である。ここから任意に変えたり消去しえない、つまり「意のままにならない」という性格が導き出される(vgl. NP, 23; UG, 34; III/1, 3)。それはまた「襲いかかる」「迫り来る」という性格を持ち、我々が経験において能動的に操作できるものではなく、能動的行為においてさえ受動的に甘受せざるをえない事象である⁽¹³⁾。事象のこうした特性ゆえに、恣意的に案出された理論や想定による事象の歪曲化をできる限り遠ざけておき、現象に固有な権限を保護することが可能になる。ただしこの「意のままにならない」という性格は、事象が我々から分離・独立しているということではなく、我々の主体との関わりにおいて現れる性格である。それゆえ主体と事象との関わり自身への省察が不可欠となる。この点は個々の主体とのつながりを捨象して、客観性を確保しようとする自然科学などの実証的学問とは決定的に異なる。現象学は主体ないし自己の存在、より具体的には経験する私の存在を捨象せず、あくまで人間存在への問いを根本において、世界もその自己との関わりにおいて探求するのである。しかもこのことによって現象学は、単に個人の主観的な見解に終始するのではなく、むしろ主観的であることがそもそも何を意味するのかという、主観性への問いとともに進むのである。この問題については第3章で、さらに詳しく議論することになる。

さて以上の論述をまとめれば次のようになる。

- 1) 学問的先入見をできるだけ除去するために、日常的にありふれた経験に定位する。
- 2) 恣意的な想定によって変質する以前の「事象自身」に近づくために、意のままにならない仕方では迫り来るということを、現象の根本性格として堅持する。
- 3) 事象や経験の汲み尽くし難さを保持する。
- 4) 自己の存在との関わりにおいて事象を探求する。

ただしこれらは未だ一般的な指示に留まり、現象学の探求すべき事象領域を大まかに性格づけているにすぎない。これはむしろ探求の出発点であり、§ 2 では現象学的探求自身の性格について、さらに細かく考察しなければならない。

§ 2 現象学と超越論的方法

ゲルノート・ベーメはシュミッツ現象学を従来の現象学と対比して、「初めて非超越論的なものになった」と述べている⁽¹⁴⁾。このような特徴づけはいささか大雑把すぎるかもしれない。フッサールの場合、大局的に見れば超越論的であるにしても、初期の『論理学研究』、またその後の著作の中においても、絶えず事象に立ち帰って行われる個々の分析には、必ずしも超越論的と言えない面が見られる。ハイデガーの場合、前期には、一方で事実性を問題にしつつ、他方で超越論的態度を取っているが、後期に至ってはそうした態度をはっきりと放棄している。さらに現象学において「超越論的」ということがどういう意味なのか大きな問題であり、少なくともフッサールとハイデガーでは異なっている。とはいえシュミッツ現象学が非超越論的であるというのは的確な評価であるように思われるし、おそらくシュミッツほど方法的に一貫した仕方で超越論的態度に批判的スタンスを取りながら、自らの現象学的探求を展開している哲学者は、他にいないように思われる。では現象学において非超越論的であるとは、いかなることを意味するのか。この節では、シュミッツ現象学の探求方法の独自性を際立たせるのに必要な範囲内に限って、フッサールと前期ハイデガーにおける超越論的思惟の性格と問題点を考察する。

フッサールにしても、ハイデガーにしても、探求領域として画定された現象領域とは存在論的に異なる次元で「本来的現象」なるものを把握しようとし、ここに現象学の課題を見ている。この区別はフッサールにおいては、事実的に知覚される対象（より厳密には意識の志向的对象）と理念化において直観される本質やエйдス(vgl. Hua. III, 12~16)、主題的に知覚される対象と非主題的に背景として把握される地平(vgl. Hua. I, § 19; III, 71; VI, 161f.)、自然的態度において生きられている生活世界と超越論的主観性において把握されるそのアプリアリな普遍的構造(vgl. Hua. VI, § 36, 37, 38, 51; EU, 25)、あるいは経験的・

人間的自我と超越論的自我の区別(vgl. Hua. I, 64f. ; VI, 205, 209, 214, 267f. ; III, 124)として現れる。他方ハイデガーの場合この区別は、日常的に配慮される手元存在者と有意義性としての世界(vgl. SZ, 87)、配慮的に実存する現存在と気遣い——自らに先んじて／すでに世界において存在すること／存在者のもとで存在すること——の統一的構造としての存在体制(vgl. SZ, § 41)、より一般的に言うなら、存在的・実存的レベルと存在論的・実存論的レベルの差異として提示される。この差異は彼が現象概念を規定するとき、すでに明確に表明されている。すなわち「さしあたってたいてい自らを示す存在者」と「さしあたってたいてい自らを示さず、存在者に対して隠れつつそれに本質上属し、その意味と根拠をなす存在」の区別である(vgl. SZ, 35)。

フッサールとハイデガーの相違点についてはいろいろ挙げられるであろうが、ここでは§ 1ですでに述べたことに留めておこう。シュミッツとの関連で重要なのは、むしろ共通点の方である。上述の対比される二つのレベルに関して、二人に共通しているのは以下の点である。前者が事実に経験される位層であり、後者が現象学的に解明されるべき「本来の現象」の位層であること、しかも後者は——ハイデガーが存在者と存在の関係について述べているように——さしあたって隠されてはいるが、そのような仕方で事実に常にも常にすでに経験されているということである⁽¹⁵⁾。まさに本来の意味での「現象がさしあたってたいてい与えられていないがゆえにこそ、現象学が必要とされるのである」(SZ, 36 強調原文)。そして後者の現象学的に明らかにされるべき位層を、その時々的事実的经验を可能にし、かつ制約するという意味で「超越論的」と呼ぶならば、彼らの現象学的探求は、事象領域の画定という広義の還元を行った後、その事実的经验を規定している超越論的根拠の解明に向かうという方法を取っていると言える。ここでは超越論的根拠づけが、フッサールとハイデガーそれぞれにおいて、どの程度妥当かという問題を論じることとはできない。むしろ注意すべきことは次の点である——この超越論的根拠は、事象の現れや経験のあり方を規定するものとして、それ自身隠れた仕方で、そのつど共に経験されているはずである。しかし「隠れた仕方」とは、いったいどういうことなのか。現象学的態度によって初めて明らかにされるものが、それ以前の態度においてもそのつど事実に経験されていると、なぜ主張することができるのか。現象

学的方法によって移行した先で捉えられる超越論的なレベルと、出発点になった事實的経験のレベルが、何らかの仕方で架橋されていなければ、「本来的現象」とされる前者が事實的にも経験されているというのは、単なる主張に留まり、充分には正当化されえないはずである。

確かにフッサールは、「受動的総合」や「生き生きとした現在」、身体のキネステーズを論じる際、自己の事實的存在的問題に取り組んではいる⁽¹⁶⁾。ただしこれはフッサール特有の現象学的還元によって、経験的自我の事實的制約をいったん遮断した後に展開されており(vgl. EU, 423, 426)、あくまで超越論的自我と、そこにおいて構成される世界について言われていることである。もっともフッサールからしてみれば、「自然的態度において自我は本当は超越論的自我であるにもかかわらず、このことを意識していない」(Hua. VI, 209)だけであるから、超越論的自我の存在の原事実を突き止めれば、それで問題は解決したことになるのかもしれない。しかし経験的自我において超越論的自我が隠れた仕方で働いているということが、いったいどのように保証されているのだろうか⁽¹⁷⁾。現象学的・超越論的態度を取ることによって初めて明らかにされるものを、それ以前の自然的・経験的な態度の中に認めることが、単なる投影や理論的要請に留まらない事實的根拠を持つというのは、いかにして正当化されるのか。フッサールはこの問いに充分答えていないように思われる。

一方ハイデガーの場合「事実性(Faktizität)」、「被投性(Geworfenheit)」、「地盤獲得(Bodennehmen)」(GA9, 166)といった語で、経験や自己存在の事実性を考慮している。とはいえ「実存性(Existenzialität)」や理解の先行構造の「企投(Entwurf)」、超越としての「世界企投(Weltentwurf)」(GA9, 163)といった超越論的構造を規定する契機と事実性を規定する契機は、現存在の存在にとって等根源的な二つの側面として、併置されることが多い。確かに彼は「死への先駆的決意性(vorlaufende Entschlossenheit)」という本来的実存の様態として、両者の関係をラディカルな形で提示してはいる(vgl. SZ, 267f.)。またハイデガーは、我々を自己の事實的存在的存在に当面させる契機として「気分(Stimmung)」、ないし「情態性(Befindlichkeit)」に関する考察を行っている。とはいえ日常性が非本来性とされ、たいていの場合、我々は自己の存在を「存在的・実存的には回避し」(SZ, 135)、遮蔽して、そこから離反しているとされる(vgl. SZ, 136,

184f.)。そのためハイデガーにおいては、現象学的に解明された存在論的・実存論的な構造、つまり超越論的位層と、存在的・実存的な事象的経験の位層がどのように関連し合っているのかが、きわめて捉えにくくなる。これは一つには、今述べたように、日常性が非本来的な様態として捉えられていること、あるいは本来性－非本来性という存在様態の二分法に起因する難点であろう。しかし実は、彼の探求の基本的志向に、すでに問題が内在しているように思われる——現存在の根本規定が存在理解とされ、世界内存在の実存論的分析は、理解可能性の基盤である「意味」を——それも最終的に現存在の存在へ収斂する「目的」の観点から——明らかにするという仕方で行われる。すると「意味」や「目的」がその時々的事象的制約を越えているため、超越論的位層と事象的経験の位層の相互にどう連関しているかを問うのは、困難にならざるをえないだろう⁽¹⁸⁾。

このようにフッサールにおいてもハイデガーにおいても、超越論的レベルと事象的経験のレベルの間は架橋されておらず、前者のレベルがそのつど事象的に経験されているというのは、単なる主張の域を出ていないように思われる。このことは従来の現象学の超越論的方法が抱える大きな難点の一つであろう。ではこうした方法上の困難は、いったい何に由来しているのか。それは我々の自己の存在を事象性へ根付かせる契機について、十分な議論が行われていないからであり、シュミッツはこの契機を「身体的状態感(leibliches Befinden)」のうちに見ている(vgl. HH, 281, 385, 391)。シュミッツの現象学的探求において身体は人間存在の根本をなす。彼は身体現象に定位し、当の現象にとって根本的な特徴ないし構造を、身体的に感知される限りでのみ取り出そうとする。この構造は超越論的なものとは言えない。なぜなら身体は我々の自己の事象性を開く契機であり、そこではベーメも言うように、「対象と探求方法が一致している」⁽¹⁹⁾からである。すなわち身体は、その構造が解明されるべき事象領域であると同時に、その時々的事象的経験においてのみその構造が接近可能になる以上、そうした探求を導く方法的役割も担っているからである。シュミッツの現象学はこのような意味で「非超越論的」とであると言える。こうして身体性の解明は、§ 1で言及した主観性、すなわち自己存在の問題と密接に関連しつつ、シュミッツ現象学の根本課題を形成することになる。

ではシュミッツの非超越論的現象学は、超越論的方法に基づく現象学を排除するのか、それともそれを根拠づけるのか。両者の接点は、事象としては一見類似したことを論じる場合があっても、方法上の違いゆえに実際には見きわめがたく、したがって一方から他方を基礎づけたり、導出するといった試みは、大きな困難を抱えざるをえず、安易に行うべきでもないだろう。その意味でシュミッツ現象学は、従来の現象学の難点を解消するものであっても、全体として克服するものではないだろうし、超越論的方法によって獲得された成果自身は、固有の妥当性を持ち続けられると思われる。

ただし超越論的傾向を持つ現象学には、もう一つ別の問題点が潜んでいる。現象学的方法によって明らかにされる超越論的構造を、我々の経験を可能にし、制約する根拠として取り出す場合——たとえ名目上、あらゆる経験を包括すると称しているとしても——実際には初めからある特定の観点に基づいて、すなわち特定の経験に定位して、そうした探求を行っている。例えば知覚、ないし認識を扱うのか（フッサール）、道具的な存在者との実践的関わりについて論じるのか（前期ハイデガー）といった仕方で、主題となる経験や事象は限定されているのである。むろん一度にすべての事象を扱うことはできないから、こうした限定は、現象学的探求にとって不可避であるばかりでなく、不可欠さえあるだろう。とはいえ発端において設定されたこの種の限定は、探求の行程と、最終的に解明される構造のあり方を強く拘束する。そのため取り出された構造は、あらゆる経験を包括するほどの柔軟性は備えておらず、最初に定位した経験以外の領域にはうまく適合しないことが多い。その結果、我々の生全体にとっては、少なくともさしあたり、多様な経験領域に関して、その超越論的構造がそれぞれ別々に捉えられることになる。するとそこから、取り出された個々の構造が互いにどのように関連しているのか、という厄介な問題が生じる。もしそれらを等価なものとして単に併置すれば、経験の統一性が捉えにくくなるし、そのうちの一つによって他を基礎づけようとすれば、複数の構造の間で根源性を巡る争いが生じる。しかしいずれにせよ、先に述べたとおり、事実的経験への橋渡しがなされていないため、事象的な正当化が得られず、恣意的な理論構築に陥る危険を払拭しきれない。しかもたいていの場合、すでに事象を限定する段階で一定の優位をそこに与えており、他の事象領域に十分な注意が

払われていないことが多い。そして一つの超越論的構造に、経験を可能にする根源的根拠としての資格を付与することによって、§ 1 で述べた経験の汲み尽くし難さや意のままにならない性格を排除して、強引にその構造へ還元するか、さもなければ、そこに収まらない事象を無視しがちになる。

例えばフッサールは、経験としては主に知覚に定位し、そこに現れる物体的事物を世界の基本的成素としている⁽²⁰⁾。これはエポケーによって「無関心な傍観者」(I, 73; VI, 242)へ態度を転換したと深く関わっており、そのためハイデガーのように実践的な関心における態度や、そこで出会われる道具的な存在者は二次的なものとして脱落するし、感情や気分も、主題的には扱われない。知覚に限って言っても、フッサールの場合は、主に個物へ向かうパースペクティブ的な知覚を扱っており、光の当り具合や反射、陰影による事物の相貌の変化は充分考慮されてはいない⁽²¹⁾。また雨が降っているとか、人々の往来といった「事態」についての非パースペクティブ的な知覚も、あまり論究されていない⁽²²⁾。他方『存在と時間』のハイデガーは、日常性を実践的に関わる様態に限定するため、自然さえも目的や用途の観点から道具的に見ようとする(vgl. SZ, 70)。さもなくば実践的関わりが欠如した観察的態度における事物として登場するのみで(vgl. SZ, 63, 362)、我々を感動させたり、不安にさせたりする自然はほとんど考察されていない。そして存在者が理解可能性から、特に日常的には慣れ親しんだものとして捉えられるので、新鮮な驚きを喚起するものや不気味なもの、意外なもの、理解し難いもの、突然我々に襲いかかるものなどは除外されがちである⁽²³⁾。

こうした一面化は、確かに一つには主題化される経験領域の限定という不可欠な作業の結果である。しかしそれをいっそう強化し、他の排除された側面や事象の汲み尽くし難さに対して無頓着にさせているのは、超越論的方法であろう。というのも、この方法によって取り出される先行的な構造から経験を捉えれば、今度はその構造が、元来探求の出発点として限定したにすぎない我々の視点を逆に拘束し、現実の豊かな経験を一面的な仕方で限界づけてしまうからである⁽²⁴⁾。このような経験の豊かさの排除は現象学の可能性をも狭め、窒息させることになるだろう。それゆえ恣意的な理論構成や一面化に対抗し、現象学を常に可能性として展開していくためには、§ 1 で明らかにしたように、事

象や経験の汲み尽くし難さを絶えず考慮し、意のままにならないということを現象学の事象の根本性格として堅持しなければならないのである⁽²⁵⁾。

以上で現象学の方法について検討し、とりわけ超越論的態度との対比を通じて、シュミッツ現象学の特性を考察してきた。またこのことによって、ハイデガーの立場との相違や親近性も示されたであろう。そして主観性、ないし自己存在の事実性と身体との関連を解明するという課題の決定的な意義も明らかになった。§ 3 ではこれまでの議論を主観性の問題から総括しながら、シュミッツ現象学の事象の性格をさらに具体的に規定し、第2章以降で論じる諸々の主題と、それら相互の関係を述べていくことにする。

§ 3 主観性の復権

現象学は経験に現れる限りでの事象を探求し、そこから切り離された、原則的に経験不可能な事象を斥ける。もっともここでもし経験という語を広義に解して、特別な方法や装置によって操作され、規制される実験、および論理的・数学的推論までもそこに含めるなら、自然科学も類似した側面を持っていると言える。そしてこうした親近性ゆえに、フッサールやオスカー・ベッカー、およびエルランゲン学派に代表される後の研究者がある程度具体化したように、自然科学の現象学的な基礎づけや概念分析の試みもなされたのである⁽²⁶⁾。しかしその一方で、現象学と自然科学の決定的な違いを見過してはならない。自然科学にとって経験とは、個々の主体への拘束を可能な限り除去し、時間的・場所的な限定を受けないようにした、普遍的に妥当なものである。それに対し現象学においては、概念的に何らかの仕方で一般化されるにしても、主体への拘束は決して破棄されず、むしろこの拘束自身が問われる。事象と経験主体との関わりは、常に現象学の根本問題の一つなのである(vgl. UG, 5, 9)⁽²⁷⁾。

フッサールにおいてそれは、意識の志向性におけるノエシス・ノエマ構造のあり方を問うという仕方で論じられる。しかし§ 1 で述べたように、彼は意識にとって超越的な実在をエポケーすることにおいて、まさに伝統的な主客の二元論を踏襲しているのである。しかも事象を経験される限りでのみ探求すると

いうのは、ヘルトも言うように、意識の遂行者としての主体と意識される対象との対立を、現れるものと現れることの統一性へと引き戻すことであるから、実際に撤回されるべきだったのは、主客の対立だけでなく、この二極構造自身なのである⁽²⁸⁾。ところがフッサールには、ノエシスーノエマ構造として、この構造が残っている。それに現れにおいては、事象の自己呈示と主体による経験は等価であり、したがって意識の側に特権を与えてそこへ還元する必要はない。むしろ重要なのは主客対立以前の、両者が無差別の次元を明らかにすることである⁽²⁹⁾。

ハイデガーにおける「世界内存在」という人間存在の規定は、フッサールが抱えるこうした問題点を克服する試みとして位置づけることができるだろう。すなわち先行的な世界の開示性の内に存在するというのが、我々の第一次的な存在様態であり、これに基づいてのみ我々は存在者に出会い、志向的に関わることも可能になるのである(vgl. GA9, 135)。ヘルトやトゥーゲントハットは、この主客が無差別の次元から人間を捉えているという点に、ハイデガーにおける「世界内存在」としての人間理解の意義を見ている⁽³⁰⁾。この評価は、事象と経験主体の根源的な関わりの解明、および伝統的な主客の二元論的対立の克服という意味では妥当であろう。実際主観性の問題におけるハイデガーの貢献も、この点が強調されることが多く、彼自身世界への「超越こそ主観性の本質を特徴づけており、主観性の根本構造なのである」(GA9, 137)と述べている。

では主客対立の解体ということでもって、主観性の問題自身が克服され、もはや論じるに値しない擬似問題として棄却されるべきなのか。現に後年ハイデガー自身がそのように主張しており(vgl. ZS, 238, 240)、それに従うなら、主観性の問題を論じること自体、近代の悪しき伝統に呪縛されていることの証左でしかないだろう。しかし我々の経験において主観性や客観性は常に何らかの仕方で見えるし、主客は実体的に分離しているわけではないにしても、何らかの仕方では区別されているのではないか。それにもし、主客の無差別な次元のみが根源的事態として承認されるなら、どのようにして何らかの意味で主客の区別が生じるのか説明できなくなる。例えばトゥーゲントハットは、「自己自身によって語られる私の経験」と「他者によって語られる私の経験」が、同一の事態を表現しているとして、私の経験の固有性がいかに確保されるのか考察し

ていない⁽³¹⁾。こうした考え方に対して、シュミッツは次のように批判している。このような次元は「誰かにとって露わになることなしに、絶対的に露わであると言ひ換えられるような状態」であり、「そのようにして露わになる『諸々の何ものか』の中には、石や複合的で可變的なものの諸機能以外に思考や感情も現れるだろうが、それらは「主観的な」意識を持つことと何ら関係がないということになるだろう」⁽³²⁾。このように徒らに主客未分を主張したり、主観性を消去すれば、一切を中立的ないし客観的な事態へ解消しようとした経験批判論と同様の過ちを犯しかねない。重要なのは伝統的な主客二元論の枠組から離れて、主観性の問題を新たに立て直すことなのである。

ハイデガーに関してはこの二元論の克服という面がとかく強調されがちであるが、実のところ彼は、主観性への問いの新たな展開にも貢献している⁽³³⁾。シュミッツはそれを現存在の「各私性(Jemeinigkeit)」のうちに見ている。すなわち、現存在にとってはそのつど私のものである存在が問題である(vgl. SZ, 42)という事実的な自己の存在の固有性、代理不可能性としての主観性である(vgl. UG, 7; LG, 32; III/2, 74f.)。この各私性はハイデガーにとって決して些細な問題ではない。『存在と時間』への胎動期にあたる1920年前後に、彼が事実的生の問題に集中して取り組んでいるときから、“ist”とは区別される“bin”、つまり「私の存在」の固有の意味が問われている(vgl. GA9, 29)⁽³⁴⁾。彼によれば、「私の存在」の意味は、“ist”のように客観的・対象的に方向づけられた経験からは取り出すことができず(vgl. GA9, 30)、私自身のことが問題になる「自己としての自己自身に出会うような根本経験」(GA9, 29)においてのみ現れる。ここで経験される「私」は——後に『存在と時間』で現存在の存在について言われるように(vgl. SZ, 40)——普遍的なものの個別化や何らかの類の一事例としては捉えられず、「何らかの領域や事象領野に属さない特殊な異質さ(spezifische Regions- und Sachgebietsfremdheit)」(GA9, 29)を堅持している。このようにハイデガーにとっては、事実的な経験や自己存在の固有性が、早い時期から中心問題の一つだった。これがやがて「各私性」という現存在の存在の規定へ収斂するわけであるが、この規定は実に、日常性の分析から本来的実存の解明に至るまで、議論を導く糸になっていると言っても過言ではないほどの重要性を持っている。

それにもかかわらず、彼がこの問題を充分考慮していたかどうかは疑問である。確かにハイデガーは、「現存在に語りかけるときには、その存在者が持っているそのつど私のものであるという性格にしたがって、『私が存在する』とか、『君が存在する』というふうに、常に人称代名詞を用いて話さねばならない」(SZ, 42 強調原文)と言う。しかしシュミッツが批判するように、結局は自己存在を「現存在」という人間の存在を一般的に表す語によって置き換えている(vgl. HH, 15; SP, 4)。また現存在自身に相応して各私的であるはずの世界も定冠詞つきで捉えられ、その一般的構造に考察の焦点が当てられている(vgl. HH, 385)。このようにハイデガーにおいては、代理不可能な自己の存在の固有性が十分に考慮されているとは言い難い⁽³⁵⁾。しかも我々の日常的な存在様態については、現存在の自己を非本来的な「世人(das Man)」という、すべての人であって誰でもないものとして捉え(vgl. SZ, 126)、自己存在の固有性を積極的に奪っており、それが実際に確保されるのは「死への本来の実存」においてのみとされる(vgl. SZ, 240, 250f.)。とはいえ、死が我々にとってどれほど重要な意義を持つにしても、自己存在の固有性や代理不可能性は死においてだけでなく、喜びや苦悩、痛みや心地よさにおいても経験されている。ではハイデガーには何が欠けているのだろうか。

単に個人的な吐露として語るのではなく、哲学的に事象を捉え、術語化して表現しようとする限り、何らかの一般化は避けられない。しかしだからといって、個々の自己の存在の固有性を度外視してもよいということにはならないだろう。確かにハイデガーは、これを「各私性」という言葉で表現し、そのうえこれを現存在の「本来性と非本来性の可能性の条件」(SZ, 53, 43)として、自己存在の根本規定にまで据えている。ところが彼はこの各私性を保証する契機が何であるかを充分明らかにしておらず、ただ「現存在がいかなる仕方ですのつど私のものであるかは、すでに常に何らかの仕方では決まっている」(SZ, 42)と言うに留まっている。この問題を本来の実存に限定せずに、より広範な仕方では考察しようとしている箇所としては、「気分」ないし「情態性(Befindlichkeit)」の議論を挙げることができるだろう。ハイデガーはそこで「気分のうちでこそ現存在は、現としての自らの存在に当面させられる」(SZ, 134)と述べている。また気分における自己の存在の「重荷という性格(Lastcharakter)」

(ibd.)や、「現へ委ねられていること(Überantwortetsein an das Da)」(SZ, 135)も、自己存在の固有性を指し示している。ところがこの考察も、再び本来性と非本来性の二分法によって曇らされてしまう。「現存在は気分のうちで開示されている存在を、さしあたってたいてい存在的・実存的には回避している」(ibd. 強調原文)とされ、自己存在の固有性を保証する契機を積極的・具体的に論じる道が閉ざされてしまうのである。

シュミッツはこの契機も「身体的状態感」に求める。すなわち身体は、§ 2で述べたように、我々の経験を事実性へ根付かせると同時に、自己存在の固有性をも保証するものであると言える。それゆえ彼において身体という事象は、現象学的探求の中心に位置づけられ、主観性の問題も身体との連関において論究されることになる。ではこうした問題圏において主題化される事象は、§ 1で述べた「意のままにならない」ということ以外に、いかなる性格を持つのか。その時々々の経験の事実性と自己存在の固有性には、経験される事象の一回性や偶因性、すなわちそのつど状況に応じて変化するという状況依存性が属している⁽³⁶⁾。このような性格を備えた事象として際立っているのが、身体と感情である。これらの事象は従来、心身二元論や感情を内面状態と見なす考え方によって、大きく歪曲されてきた。それゆえその現象学的探求においては、こうした伝統的な枠組を破壊するとともに、それに替わる新たなパラダイムを提示することが、不可欠の課題となる。その際空間性の理解が決定的な重要性を帯びてくる。というのも、身体と精神、外的世界と内面世界の伝統的な対立は、外的世界や身体を空間的なものと見なし、精神や内面世界を非空間的なものとして区別することに基づいているからである。こうした考え方を打破すべく、シュミッツは身体を独自の空間性から捉え、また感情を雰囲気的な広がりから理解しようとするのである。

以上シュミッツ現象学の理念と方法を検討することにより、「意のままにならず、一回的で状況依存的である」という現象の性格が明示され、自己存在(主観性)、その源泉としての身体、そして感情、および両者の空間性の解明という個別的な課題が提示された。そしてこれらの課題を論究する際には、「経験の汲み尽くし難さの保持」という現象学的の理念を堅持しなければならない。ただし現象学の精神に従う以上、この汲み尽くし難さは、経験の背後や

外部に原理的に残される不可知の領域として解すべきではない。もしこの原理的に「隠れたる」領域をあらかじめ承認するならば、我々は再び形而上学的なドグマに陥ることになるだろう。汲み尽くし難きものは、まさにそのようなものとしてさまざまな仕方で経験に現れ、その意味で「隠れざるもの」でなければならない。確かにそれは、物事を個別的に捉えうる比較的安定した日常性にあつては、それ自身が表立って現れくることはほとんどないだろう。しかしだからといって、我々にとってまったく無縁で近づきえない事象ではなく、常にすでに何らかの仕方で経験されているはずである。さらにこの日常的に表出せざるものは、時としてまさに汲み尽くし難きものとして露わになりうるのであり、そこに日常性を越える境域が開かれる。それゆえ問われるべきことは、この領域が日常的にも、接近不可能な背後に留まることなく、どのような仕方で我々に経験されるのか、またそれが日常性のヴェールを破って、いかにして露呈しうるのか、ということである。本稿の最終章では、このような観点からハイデガーの存在への問いが論じられる。おそらく彼が存在について思惟したのは、この汲み尽くし難きものの多様な現れ方なのである。そしてそれは、シュミッツの「カオス的多様性(chaotische Mannigfaltigkeit)」の概念との関連で考察することができるだろう。二人の思索は、ここで再び出逢うことになるのである。

第2章 投入論批判とその克服の方途

感情や思考や感覚を魂や意識といった名称で呼ばれる内的世界の出来事と解し、外的世界と対置する考え方を、シュミッツは「投入論(Introjektion)」と呼ぶ。そして彼の主著『哲学体系』(全5巻10分冊)の第1巻の序言で、この投入論の克服を自らの哲学の課題としている(vgl. I, X)。内的世界と外的世界の対立という問題は、広い意味では古代以来見られ、主客の二元論や心身二元論を引き起こして、特に近代以降に先鋭化してきた。こうした二元論が孕むアポリアの解消は、もちろん伝統的にもさまざまな仕方で試みられてきた。しかし二元論から出発する限り、それら試行錯誤はある種の「調停」にはなりえても、十全な意味での「解決」にはいたらないだろう。必要なのはむしろ、この二元論的な枠組自体の解体なのである。そしてこれは、その根底にある投入論を克服することによって達成できるはずである。

すでに序論で触れたように、投入論を克服するための突破口を開いたのが、ハイデガーの「世界内存在」という人間存在の捉え方である。我々がその内に存在する世界が開かれるのは存在理解によるが、このこと自身、気分によって開示される現存在の被投性に根差している。それゆえハイデガーにおいても、人間的自己を内面世界から解放するのに、気分、ないし感情をどう捉えるかということが、決定的な重要性を持っていると言える。もっともハイデガーにおいては、主観－客観の二元論が乗り越えられたと言えるにしても、心身二元論はその射程に入らなかった。それに対してシュミッツによる投入論の克服は、この両方の二元論的分裂を解消しようとするものである。

投入論を克服するためには、それを支えている前提を明らかにすると同時に、この前提が現実を否定、もしくは覆い隠した上で初めて成り立っていることを示さねばならない。しかもそうした現実に接近し、露呈させるような方策を具体的経験のうちに確保する必要がある。そこでシュミッツは感情と身体を経験に依拠する。彼によれば、感情というのは周囲に雰囲気的に広がりつつ、我々の身体に襲いかかるものであり、ここで言われている「身体(Leib)」とは、単なる物体とは本質的に異なる独特の力動性と開放性を備えたものである。この

章では、感情と身体に関するシュミッツの理解に焦点を当てて、彼が投入論を批判する時の基本的視点を明らかにしながら、その克服の試みの独自性を考察していく。そこで彼が歩む道程は大きく二つに分けられる。一つは歴史を遡って古代のテクストを解釈して投入論の自明性を反証することであり、もう一つは投入論では捉えきれない感情と身体を経験を現象学的に明示し、それを概念的に把握することである。この二つの方途を以下の順序で論述していく。

歴史的な反証では投入論、ないし内面世界というのが、ある特定の時代に、明確な意図のもとに成立した歴史的な産物に他ならないことが示される。そしてシュミッツの批判がいかなる視点からなされているのかを鮮明にする (§ 1)。批判を越えて実際に克服を行う際、シュミッツの現象学的探求には、彼の独自性をなす二つの重要な論点がある。それを明確にするために、先駆者としてアヴェナリウスとハイデガーの見解を取り上げ、彼らの残した問題点を考察する (§ 2)。現象学的証示による克服は感情と身体それぞれに特有の空間性を明らかにし、両者の関係を把握することによってなされる (§ 3)。以上の考察を通して、第3章から論じられる諸問題とその連関について、いっそう具体的な展望を得ることができる。

§ 1 投入論の成立——歴史的な反証とシュミッツの批判の視点

我々は感情や思考や感覚を魂や意識といった内的世界の出来事と見なし、外的世界から区別するのに慣れているし、さほど奇異とは思っていない。とはいえ我々は日常の世界で常にいわゆる二元論、すなわちこの二つの世界が分離しているのを経験しているのか。そもそも内的世界は我々の内のどこに見出され、いかにして外的世界との境界線を引いて、それと関わっているのか。伝統的な哲学はこれら二つの世界を分離・対置し、両者の関係を捉えようと苦闘してきた。他方シュミッツの問いの出発点は、対立する二つの世界の関係を考察するのではなく、それ以前に前提されている、感情などを内面的なものとする考え方自身の自明性を疑ってみることにある。彼によれば、このような考え方は自明でないどころか、ある特定の動機に基づいて歴史的に形成され、強化された虚構にすぎない。そして我々は日常的な経験を把握する際にも、この虚構の拘

束力に知らず知らずのうちに囚われている⁽³⁷⁾。では投入論を産み出した動機とは何か——それは意のままにならない力に対して、自己に固有な権限を確保し、人格的な自立化を目指すという実践的モチーフであり(vgl. LG, 291f.; II/1, 365f.)、人間が対抗しなければならなかったこの力は、感情と身体において現れるのである。

シュミッツはホメロスからプラトンに至る古代ギリシアの思想を丹念に検討し、そこで感情や身体の捉え方がいかに変遷して、投入論の成立に至ったかを考察している。彼によれば、紀元前8世紀の詩人ホメロスの『イリアス』において、感情は魂という内的世界の状態ではなく、襲いかかる力として人間の身体を捕らえ、雰囲気的に包み込むものと解されていた(vgl. II/1, 365f.; III/2, 409f.)。こうした感情の力や身体の揺動は、自律的で人間には抗い難く、むしろ人間を越えた神的なもの、ないしその働きかけとして捉えられていた⁽³⁸⁾。ここではまだ意のままにならない力に対して自己の権限を保証する内面世界は認められず、感情が雰囲気的に身体に襲いかかることにおいて、人間は周囲の世界との直接的なつながりを経験していたとされる。当時人間は何よりも「身体的存在」(LG, 295)であり、そうした強烈な力に対して「透過性のある媒体」(II/1, 462)だったのである。ところが『オデュッセイア』では、上述の実践的モチーフが重視されるようになる⁽³⁹⁾。その後こうした傾向は徐々に強まっていき、紀元前5世紀後半デモクリトスによって、内面世界の構想とともに、本格的に哲学史の中に導入された。そしてシュミッツによれば、デモクリトスが置いたこの土台の上に投入論をより強固な形で確立し、後世に甚大な影響を及ぼしたのがプラトンなのである(vgl. UdG, 362~375, 381~385)。彼において襲いかかる感情と身体的揺動は、「外的世界から分離された内的世界としての魂の中に取り込まれて、この内的世界と主体が同一視され」(LG, 295)、さらにそれらを魂の中で従属させることで決着がつけられる。すなわち魂を「理知的部分(ロギスティコン)」と「気概的部分(テュモエイデス)」と「欲望的部分(エピテュメーティコン)」に分け、感情と身体的揺動を下位の二つの部分に位置づけるのである(vgl. ibd.; II/1, 478~482)。こうして自己の権限が及ぶ内的世界としての魂のうちへ感情や身体的揺動を帰属させ、それらを魂の中で従属させることによって人間の自己は自律性を獲得しうるのである。今や感情や身体の

揺れ動きは自己の自立性を妨げる障壁と見なされ、抑圧・制御されるべきものとなった。そしてイデア論や魂の不死との関連で魂は身体から切り離され、この非身体的で自律的な内面世界としての魂こそ人間そのものであるとされたのである。

以上が実践的な動機の面から捉えられた投入論の成立であるが、そこには理論的な補強となるもう一つの要因があった、とシュミッツは考えている。それはデモクリトスに端を発し、プラトンにも受け継がれた「知覚の生理学的解釈 (Physiologismus der Wahrnehmung)」と呼ばれるものである。すなわち「体のある部分が道具や水門のようにすべての知覚を媒介すると見なし、その際外界からの刺激が受け取られ、身体の内部や魂の中でそれが読み取られ、加工される」(LG, 298)という仕方で人間の知覚を理解する立場である。このような解釈では、知覚の対象として感覚器官に対応する何らかの事物を必要とし、明確に刺激の源として特定できる色や形、大きさなどだけが問題になる。雰囲気としての感情は特定の具体的な事物に還元できず、対応する感覚器官も限定できないため、外的に見出されないものとして一掃され、内的世界の中に存在すると考えられるに至る(vgl. LG, 299)。こうして感情は理論的にも内面化され、先の実践的動機に基づいて、身体的揺動とともに魂の中で従属的な地位を付与される。しかもそれによって身体は、単に魂に敵対するものとして抑圧され、切り離されただけでなく、諸器官の集合体として物的に捉えられ、身体に固有の身体性——物性ではなく——は総じて隠蔽されることになったのである⁽⁴⁰⁾。

こうして投入論が確立されると、それに伴って外的世界と内的世界の対立や心身二元論が生じ、この二元的対立は自己の権限を確保するというモチーフや知覚の生理学主義とともに、近代以降も支配し続けてきたとシュミッツは見ている。本論では、彼の哲学史理解に関する評価まで行うことはできない⁽⁴¹⁾。ただし、投入論成立の背景となった上述の実践的動機自身、否定されるべきものではないことは留意すべきである。問題はむしろ、人格的自立化のモチーフにせよ、還元主義的な知覚の生理学的解釈にせよ、感情や身体の経験にとっては外的な枠組であって、その中でこれらの経験が積極的に事象自身に即して論じられることなく、歪んだ仕方では扱われてこなかった点にある。それゆえシュミッツの投入論批判の視点は、次のようにまとめられる——自己に固有な

権限の確保という実践的動機から、魂やその理知的部分が重視され、哲学において主にその側面から人間が論じられることになった。そして彼が主張するように、この動機に基づいて投入論が成立したならば、人間の自律性を担う魂や理知的部分の尊重の背後には、逆に感情や身体の現象が実際には統御可能な内的世界には収まり切らず、我々の意のままにならないものだという現実が潜んでいると言える。だからこそシュミッツは伝統的な理性哲学の影で抑圧・隠蔽され、適切に捉えられてこなかった感情や身体の現象を改めて発掘し、そこから投入論を克服しようとするのである。ただしそれは単に内面世界を否定したり、主客未分や心身合一を唱えるだけでは遂行されえない。そこで解明せねばならない問題点とは何か。それを明らかにしてシュミッツの立場の独自性を際立たせるために、先駆者としてアヴェナリウスとハイデガーの見解を検討することにする。

§ 2 シュミッツ以前の投入論批判——克服における問題点

「投入論(Introjektion)」という語を最初に用いて内面世界の虚構性を批判したのは、経験批判論の創始者リヒャルト・アヴェナリウスである。ただし彼が『人間的世界概念』（1892年）で行った投入論批判は、その背景にある実践的動機を考慮しているわけでも、その成立の経緯を論じているわけでもない。彼が投入論を批判するのは、それが多様な世界概念を産み出して相互に対立させ、さまざまな二元論的分裂を引き起こすからである⁽⁴²⁾。彼によれば、人間の経験する世界は、根源的にそうした分裂を内包しない統一的なものであり、我々の生においては、哲学を含め、すべての学問がこのような統一的世界に依拠している⁽⁴³⁾。これは「自然的世界」と呼ばれ、哲学的反省や主客の区別に先立つ経験領域である。そしてアヴェナリウスは我々の世界を分離・対立させる原因になっている投入論を破棄して、自然的世界を復興しようとするのである。この自然的世界の概念では、経験主体と経験対象の差異が一切許容されず、両者は一つの経験を構成する同等の資格を持った契機としてのみ捉えられる⁽⁴⁴⁾。しかも彼は経験そのものが経験の解釈と一致し、我々が他者の経験を解釈する場合、その内容は他者の経験であるということから、自己と他者の

経験の間にも実質的な差がないと主張する。両者は「比較可能な同等のもの」とされるのである⁽⁴⁵⁾。

ではアヴェナリウスの投入論批判はいかなる問題を孕んでいるのか。彼のように自己も他者も事物も一つの世界経験の構成要素としてしか認めないとする、個々の人間の間の経験の差や自己経験の固有性が捉えられなくなる。確かに彼自身、人によって経験が異なるという意味で経験の多元性は認めるが、それは哲学的には非本質的であるとする⁽⁴⁶⁾。他方シュミッツはこのような極端な哲学的態度を否定する。我々は自分自身の経験と他者の経験を区別しているし、自分自身を外的対象と同じ意味で経験してはいないのである。例えば我々は自分が樹を見ている時、他の誰でもなく自分自身が見ていることを確信しているし、そこで自分自身を樹として経験しているわけでもない。アヴェナリウスにおいてはこうした経験主体としての私の事実に存在に関する確信や、その時々々の経験が私に固有なものであるという意味での主観性まで脱落し、一切が客観性や他者性との区別を欠いた中立的なものへ平板化されてしまう。これは、彼が経験主体としての私（自我）を実体的にのみ捉え、それを解体してもなお残る経験の自己性を見過ごしていただいたためと考えられる。シュミッツはこの点を批判し、投入論を破棄しながらも、主観性を維持し、新たな仕方で捉え直そうとする(vgl. III/2, 28f.)。この世界における自己の事実に存在や経験の固有性への問いは、彼の哲学の中で根本問題の一つなのである。

このようなシュミッツの立場に近い仕方で投入論を批判しているのは、ハイデガーである。彼はシュミッツと同様、感情や気分の経験において投入論を否定し、それを克服しようとしている。彼もまた気分を襲いかかるものとして捉え、それは「『外』から来るのでも『内』から来るのでもなく、世界内存在の様態として世界内存在自身から立ち現れる。(…)気分づけられていることは、さしあたって心的なものに関わるのではなく、それ自身決して内面状態ではない」(SZ, 136f.)と述べている。むしろ気分は「雰囲気のようにすでにそこにあって、我々はそのつどまずそこに沈み込み、それによって貫かれて気分づけられている」(GA29/30, 100)とされる。それゆえ気分は、主体と客体の区別に先立ち、第一次的には両者を包み込むように現れる。すなわち「まず最初に客体と主体が眼前にあって、その後で気分がその間に侵入したり、主体と客体

の間を行き来するわけではない。気分、および気分が立ち現れたり、降り来た
るということが最も根源的なものであり、それがそのつど相応の仕方で客体を気
分のうちに取り込み、主体を気分づけられたものにするのである」(GA39, 83)。
したがってフッサールの言うような対象との志向的な関わりも、この気分によ
る世界の先行的な開けによるとされる。「気分はそのつどすでに世界内存在を
全体として開示してしまっており、それによって初めて、何かへ自らを差し向
けるということが可能になるのである」(SZ, 137 強調原文)。このようにハイ
デガーは、シュミッツと同じように、気分ないし感情を内的世界の出来事とは
見なさず、世界を第一次的に開きつつ雰囲気的に辺りに広がり、我々に襲いか
かる自律的な力として捉えている⁽⁴⁷⁾。彼の言い方にしたがって簡潔に表現す
るなら、我々が感情を持つのではなく、「感情が我々を持つのである」(GA45,
154)。

さらにハイデガーにおいて気分というのは、我々を自己の事実的な世界内存
在に出会わせる契機でもある。すなわち気分は現存在の存在を「その被投性に
おいて開示しており」(SZ, 136 強調原文)、「気分のうちで現存在は、現とし
ての自らの存在に当面させられている」(SZ, 134, vgl. GA29/30, 101f.)のである。
そして現存在の存在は「そのつど私のものである(je meines)」(SZ, 41)という
言葉からも分かるように、ハイデガーは投入論を批判しながら、自己の事実的
存在の固有性も捉えている。ここで重要なのは、感情が我々の権限を越えた力
を持っており、そこで開かれる我々の事実的存在が決して意のままにならない
ということ、つまり現存在の被投性を、彼が正面から引き受けている点である。
このようにハイデガーは、自己の権限を確保するという、投入論を産み出した
実践的動機に囚われることなく、感情の現象を自己の事実的存在や経験の固有
性と関連させて理解しようとしている。しかし彼は自己存在の固有性、すなわ
ち自己の被投的な世界内存在の「各私性(Jemeinigkeit)」と、気分や感情の雰
囲气的性格との関連を、それ以上深くは議論していない。これはハイデガーの
どのような態度に由来しているのだろうか。

被投的存在としての自己の存在の根拠は無的性格において捉えられ、「自分
自身によってではなく、自分自身のところへ根拠の方から解き放たれて、根拠
として存在するようになる」(SZ, 284f. 強調原文)。つまり自己存在の根拠は、

自己自身によって与えられたのではなく、「根拠の方から」与えられるが、それは結局「深淵 (Abgrund)」 (GA9, 174) であり、さらに現存在の被投的存在は、「無の中に保たれてあること (Hineingehaltenheit in das Nichts)」 (GA9, 115) と捉え直される。換言すれば、世界内存在としての自己の存在の根拠は抜け落ち、無になっているのである。本論の文脈で問題なのは、我々自身による根拠づけが挫折することではない。むしろハイデガーは、もっぱら自己自身による根拠づけという道を辿って根拠を探求した果てに深淵を見出し、まさにこのことによって世界への被投的なあり方や世界への根差し方について、別の仕方により具体的に問う可能性を閉ざしてしまったように思われる。彼は、我々が自己の事実的存在に直面するのは、不安のうちで開かれる非日常的な本来の様態においてであるとし、不安を根本気分としているが (vgl. SZ, 184f.; GA9, 111)、彼がそのような考えるのは、実のところそこにおいて無が現れ、それが存在への問いを促すからである。このことは、逆の見方をすれば、存在への問いが立てられるか否かという基準にしたがって、気分や現存在のあり方を評価していることを意味するだろう (vgl. GA9, 307)。けれども存在問題の圏域の中に限定して、特定の気分や存在様態を特権的に扱えば、両者の関係も狭隘化された仕方ではしか問われなくなる。このようにハイデガーのとった方途は存在への問いに導かれ、そこから特有の制限を受けている。その結果、そのつど私のものである自己の事実的存在と、気分や感情による開示性との関連は、充分には主題化されなかったのである。

シュミッツによる投入論の克服は、この関連を明らかにすることに向けられている。その際焦点になるのは、投入論の成立において隠蔽されたもう一つの経験領域である身体性の再発掘である。なぜなら「感情によって情動的に襲われることは、絶えず身体的揺動と結び付き、それによって媒介されており」 (III/2, 153)、我々は自己の身体を通じて事実的存在に根差し、経験の固有性を獲得するからである⁽⁴⁸⁾。また投入論が引き起こした内的世界と外的世界の対立や心身二元論においては、特にデカルト以降、空間性をどう捉えるかということが中心問題になっている。これについては第4章で詳しく論じるが、要するにこの対立は、拡がりを持つ外的世界や身体と、拡がりを持たない内的世界としての魂や意識の対立として捉えられている。さらに認識や知覚といった

両者の関わりもまた、内なる世界と外なる世界の関係として捉える限り、それ自身空間的に解されているのである。それゆえシュミッツは感情と身体の空間性を解明し、空間理解を刷新することによって、投入論の克服を目指すのである。

§ 3 投入論の克服——事実性・感情と身体の空間性

第1章で論じたように、シュミッツにおいて現象とは、「任意の想定をどのように変更しても変わることなく迫り来て、その現れを真剣には否定できないもの」(III/1, 1)であり、現象学とはそうした現象の根本性格を概念的に把握する作業である。その中でも抵抗し難い仕方で我々に襲いかかる感情や身体的揺動は、反省以前に直接経験され、かつその切実さは反省後も捨象しえないがゆえに際立った現象であると言える。そしてここで証示されねばならないのは、これらの現象が本質的に備えている根本性格であり、それはシュミッツによれば、両者各々に固有な空間的性格である。

これまでの論述からも分かるように、シュミッツが投入論を批判する際、主体の内面に限定されない感情の雰囲氣的な広がりとは決定的な意義を持つ。感情のこうした性格は春の陽気や曇天の憂鬱さ、夏の早朝の爽快さなどの経験に典型的に現れる。この陽気さや憂鬱さや爽快感は自分の内面状態なのか、それとも周囲の状態なのだろうか。そのような区別は直接的経験に依拠する限り不可能である、というのがシュミッツの答えである。彼は次のように言う。「全体的・雰囲氣的な感情は、それを経験している主体とその人に出会われる客体に分離しえず、両者の間の区別に先立ち、それを越えている」(III/2, 99)。そして「個々の主体や客体に特に付与されることなく、そこにいるすべての人と事象を一気に包括する」(III/2, 102)。彼によれば、あらゆる感情は雰囲氣的なものであり、場所的に未規定で位置や間隔を持たず、分割不可能で全体として一挙に広がるという空間的性格を持つ(vgl. LG, 110)。したがって感情は客観的でもあり、言わば超主観的で非人称的な側面を持つとされる(vgl. III/2, 134)。こうした雰囲氣的な広がりや空間的性格は、感情にとって外的な枠組ではない。知覚の生理学的解釈によって感情を前もって内面世界に閉じ込めておかない限

り、感情は常に空間的広がりとともに、ないし空間的広がりとして現れる。しかもここでは空間の性格について、感情の現象それ自身から汲み取られたもの以外に、特定の恣意的な予断は下されていないのである。第4章で論究するように、空間は、そもそもあらかじめ一義的に確定された構造を持つのではなく、その時々我々の経験や態度のあり方に応じて、多様な形態において現れる。雰囲気としての感情の広がり、その背後にある別の空間に還元されるわけでも、そこから規定されるわけでもなく、それ自身独自の空間性を備えている。そして個々の種別的な感情に応じて、さまざまな相貌を現すのである。

そこでシュミッツは、空間的性格の違いに基づいて、さまざまな感情を次のように分類している——広さのみを有し、方向性を欠いた感情は「純粋な気分 (reine Stimmung)」と呼ばれ⁽⁴⁹⁾、ここには満たされた広さとしての「充足感 (Zufriedenheit)」と、空虚な広さとして現れる「虚無感 (Verzweiflung)」が属する (vgl. III/2, 219~264)。また、広さに加えて方向性を伴う感情は「情緒 (Erregung)」と呼ばれ、上へ向かう喜びや下へ向かう悲しみなどが例に挙げられる (vgl. III/2, 264~306)。また恐怖や怒りなどのように、特定の対象や目標に方向づけられている場合は、「中心化された感情 (zentriertes Gefühl)」と言われる (vgl. III/2, 306~330)。こうした感情の多様性については、第5章で伝統的立場を批判的に検討しつつ、より具体的に詳論する。当面ははっきり言えるのは、感情が上述したさまざまな空間的性格において我々を雰囲気的に取り巻き、周囲の世界に広がっているということである。

もっとも感情のこうした客観的側面だけでは、その感情を私が経験しているという主観への帰属性、ないし自己の経験の固有性が捉えられない。ここで問題になるのは、感じる事自身と感じる対象との区別である。すなわち感じる事自身は自己に固有であり、その意味で主観的である。他方感じられ、知覚される対象としての感情は、超主観的で非人称的なものとしてそれとは区別される。シュミッツの表現を用いるなら、「情動的に襲われること (affektives Betroffensein)」と感情——あるいは感情の知覚——は区別されるのである (vgl. III/2, 134~138; UG, 302f.)⁽⁵⁰⁾。

シュミッツによれば、この区別は身体において可能になり、感情が個々の主観に固有な経験となるのは身体的感知によるのである (vgl. ibd.)⁽⁵¹⁾。という

のも、身体は常に場所的に限定された仕方で、絶対的な「ここ」として感知され、このような絶対的场所性が個々の自己に固有な事実的存在を保証するからである(vgl. I, 229; II/1, 6)。ただしここで言われている場所の絶対性は、視覚的にパースペクティブの原点として与えられる絶対性とは異なる⁽⁵²⁾。この意味での絶対性は、周囲の事物との相関関係においてのみ与えられ、視覚が奪われると同時に消滅してしまう。他方身体的に感知される場所の絶対性はそのような場合でも保持され、自己の身体全体において常に直接的に経験される。身体的に感知されるこうした絶対的场所性を通じて我々は代理不可能な自己の事実的存在に根差し、そこにおいて自己の経験の固有性も確保されるのである。

さらに身体は決して大きさのない点として現れるのではなく、必ず何らかの拡がりをもって経験される。自己の身体において感知されるこの空間的拡がりとは、感情のように場所的に未規定な仕方で辺りに広がってはいない。これは感情と身体の空間性の間にある決定的な違いである。身体的な空間は雰囲気的に拡散することなく常に場所的に限定されている。ただしこの空間性は物体として明確に境界づけられた身体の延長とは異なる。身体の物的延長は視覚や触覚を通じてのみ捉えられるが、身体において感知されるのは、視覚や触覚なしに直接捉えられる拡がりである。この「感知(Spüren)」というのは、シュミッツが開拓した身体に固有な経験領域であり、常に空間性を伴って現れる⁽⁵³⁾。例えば倦怠感や心地よさ、緊張や痛みなどにおいて、身体には何らかの拡がりやヴォリュームが直接感じ取られる。それは狭まったり拡がったりするが、いずれにせよ物的延長のように明確な境界を持たず、分割不可能であり、一つのまとまりとして現れる(vgl. II/1, 40f.)。

このような身体の空間性が伝統的な心身二元論では捉えられない独自の性格を持つのは明らかであろう。デカルト以来支配的になった伝統的な空間表象は、位置と隔たりによって分節化された、測定や分割が可能な空間である。この意味での拡がりとは視覚や触覚に定位しており、従来身体の空間性もそうしたものと捉えられてきた。そして感じるということは拡がりを持たない精神に帰せられ、拡がりとは外的な物体にのみ妥当する。シュミッツによればこうした誤解が生じたのは、直接的に感知される拡がりを視覚や触覚によって物的身体の上に位置づけ、感じることを神経を通じて拡がりを持たないものへと転換してきた

からである(vgl. II/1, 58f.). だが自己の身体において感知される拡がりとは、このような仕方では捉えられない独自の空間性を持つ。

さてこの身体的拡がりは何らかの背景から際立つという仕方を経験される。ここで現れる背景もまた、分割も測定も不可能なものであり、それをシュミッツは「広さ(Weite)」と呼び、他方際立ってくる身体自身の全体的まとまりは「狭さ(Enge)」と言われる。つまり身体はそれ自身狭さとして常に広さと共に経験され、そこから際立つという空間性を持っている。この広さは我々を取り巻いて辺りに広がる空間であり、我々はそのつどすでにこの広さとしての世界の内に存在しているのである。そして上述した感情の空間、すなわち感情が場所的に未規定な仕方では広がるときの広さは、身体空間の広さと一致するとされる(vgl. I, 143; III/2, 358, 367)。感情はこの広さとしての周囲の世界から我々に襲いかかり、身体的揺動として感知される。このように理解するなら、感情はもはや内的世界に閉じ込められて、外的世界の出来事と対置されることはなく、周囲の世界は我々と断絶のない直接的な関わりにおいて経験されると言える。しかもそこでは、同時に代理不可能な自己の事実的存在や我々の経験の固有性も堅持しうるのである。

シュミッツによれば、伝統的哲学において我々の自己は、意のままにならない雰囲氣的な力が渦巻く世界と、その力に捕らえられて共鳴する身体を遮断すべく、内面世界という「避難所」を築き上げ、そこに引きこもった。そして雰囲氣的な力を世界から抹消し、身体の揺動とともに、内面世界に封じ込めたのである。そのようにして人間は、自らの権限が及ぶ領域を確保し、はかなく変転する現実を越えて、永遠の真理と魂の不死を獲得しようとしたのである。しかしそれによって人間は情動に彩られた現実の生から離反し、自分が存在する事実を置き去りにすることになった。それゆえ投入論を克服するためには、自己存在の事実性への問いへ赴き、それを身体や感情の経験との連関において探求しなければならない。その際我々の現実的な世界経験の場として、身体と感情を捉え直すような視点が必要になる。そこでシュミッツが着目するのが空間性なのである。この章でこれらの問題の概略と全体の見通しがついたので、順次詳細に論述していくことにする。第3章では自己存在の事実性の問題と身体

性との関連を考察し、我々の存在の身体的体制を明らかにする。そして第4章で近代の空間論の批判的検討を通じて、身体から捉えた空間の構造を考察し、第5章で雰囲気としての感情理解とその空間性について論じることになる。

第3章 自己存在の事実性と身体

19世紀以来、事実的な生をいかに捉えるかという問題が、伝統的な形而上学への批判として、後期シェリング、ニーチェ、ディルタイらを通じて浮上し、20世紀における哲学を席卷するにまで至った。とりわけデカルト以降、我々の自己は意識や魂などの孤立した内面領域へ閉塞していき、我々がその中で生きている現実の世界は異質なものとなり、両者の間には埋めがたい溝ができてしまった。この溝が、世界の内に存在するという事実に潜む謎として、次第に強烈に切迫してきたのである。こうした思想の潮流はハイデガーにおいて、一つの決定的な転換を遂げる。彼が『存在と時間』の中で存在への問いの予備段階として行った現存在分析は、人間の事実的な存在様態の解明を目指すものであり、世界内存在としての人間の規定は、投入論の遺産として近代に先鋭化された世界との断絶を打破し、根源的な関わりを回復する試みであったと言える。その点でハイデガーは自己の事実的存在の探求において、投入論克服の発端を開いて強力に推進した、シュミッツの先駆者として位置づけられよう。

とはいえハイデガーによって、この問題は解決に至ったわけではない。彼は多くの重要な論点を提示し、探求の進むべき方向を示しながらも、存在への問いという別の難問を自らの思惟の課題としていた。そのため『存在と時間』で開かれた端緒が十分に展開されることはなかったのである。この章ではまず、ハイデガーが自己の事実的存在をどのように探求し、いかなる問題点を残したのか考察する。そこから身体の重要性とシュミッツへの接続点が明らかにされる(§1)。次にシュミッツが新たな仕方で「主観性への問い」のうちへ受容した自己存在の事実性の問題について論じる。その際議論の中心になるのは、彼が行っている伝統的な自己意識の理論との対決、およびそこで主張される「事実の主観性」と身体性との関連である(§2)。そして身体の基本的体制をシュミッツに即してその空間的構造から捉え、我々が身体的存在として世界の内存在するあり方について論じる(§3)。

§ 1 問題としての自己の事的存在

ハイデガー以前、人間理解は、それが存在する仕方に関してではなく、その本質の規定によってなされてきた。その場合人間をどのように規定するにせよ、常にある特定の側面を選択的に強調し、そこから人間存在全体を捉えることになる。しかしそこで本質とされる規定はいずれも、あくまで一側面に留まる以上、それは人間存在を全体として歪めたり、そこに収まらない側面を「謎」や「逸脱」として放棄してしまうか、さもなければ端的に無視することによって見かけ上の全体性を獲得するにすぎない。こうした何らかの一面化はある程度は避けがたいものであろうが、19世紀末以来、諸学の分化と発展によって多種多様な人間観が乱立し、シェーラーやハイデガーに「人間が何であるかが、今日ほど分からなくなった時代はなく、我々の時代ほど人間が疑わしくなったことはない」(GA3, 209)と言わしめるほど事態は錯綜してきた。しかしこのように本質規定に定位する探求において、人間が事実にいかに存在しているのかということは、一貫して等閑に付されていたのである。

ハイデガーが人間を「現存在(Dasein)」という元来「現実存在」を意味する語で呼び、その「『本質』は実存(Existenz)のうちにある」(SZ, 42)としたとき、我々の事的存在は初めて問題として正面から引き受けられたと言えよう。人間に関するこの定義は、実際には何ら具体的な解答を与えるものではない。それはハイデガーが実存をさらに説明して述べているように、現存在にとっては「自らが存在することが問題であり、この存在はそのつど私のものである」(ibid.)ということの宣言として解されるだろう。自己の存在の事実はその自明性を喪失し、今やあらゆる予断的な本質規定や恣意的な理論構築に抗して、まさに問うべき事柄になったのである。そしてさらに、ハイデガーは現存在の存在を「世界内存在(In-der-Welt-sein)」として規定したが、これは彼自身が記しているように、現実の世界と我々の自己との根源的な親密を含意していた(vgl. SZ, 54)。このような人間理解の転換の背景となっているのは、少なくとも哲学の領域において、むしろ現実の世界が我々にとって異質で疎遠なものになってしまっていたということである。デカルトによって人間の自己が非空間的な思惟実体として、事物の世界が延長実体として区別されたため、自己は世

界の内で占めるべき場所を持たない、孤立した内面領域へ封じ込められ、世界との事実的な関わりが捉えがたい謎と化した。ハイデガーにとって人間を世界内存在として探求することは、こうした自己と世界の隔絶を打破し、両者の間の根源的な関係を回復して、我々の事実的な存在様態を解明しようとする試みであったと言える。

さて、この世界内存在としての現存在に属する世界との親密さは、我々が取る具体的態度としては、対象化する認識ではなく、非主題的な理解において、道具的なものを配慮的に気遣うという日常の実践的な関わりとして現れている。したがってこの関わりを根本的に可能にしているのは、相互に異質な主客の対立関係ではなく、そのつど私のものである自己の存在へ収斂する有意義性としての世界の開示であるとされる。つまり理解において世界が有意義性として先行的に開示され、主客対立以前に我々がこの世界の中で親しんでいることに基づいて初めて、存在者は出会われうるのである(vgl. SZ, 66~88)。他方存在者を対象化して捉える理論的・学問的態度は、こうした実践における世界との第一次的な親密性を破棄し、そこから反省的に距離をとって静観することで成立する派生的様態であるとされる(vgl. SZ, 60f., 71, 360f.)。このようにハイデガーは、日常性という最も身近な現実に定位することで、自己と世界が通底する根源的領域を明るみに出し、両者の間の亀裂を解消しようとする。この根源的領域を前提としながら、それを無視したとき初めて、世界との関わりが、ことさら架橋しなければならない対立となるのである。

しかし世界の内に存在する様態を有意義性の先行理解からのみ捉えたと、困惑や理解しがたいものが排除、ないし隠蔽されるおそれがある。こうした一面化は、経験的に許容されないばかりでなく、自己の事実的存在が問いと化す事象的な根拠をも奪いかねないだろう。この問題は、一切の自明性に懐疑を向けようとする哲学において、ただ学問的に要請されたり、単に思弁的に案出されたものではない。それが人間存在の根幹に関わる切実な問いとなるためには、自己の存在が理解しがたい、困惑を引き起こす謎として迫り来る可能性が開かれていなければならない。そのことを通じてのみ、自己存在の事実性を探求するための事象的な方途も確保されるはずである。この可能性をハイデガー自身は、気分における世界の開示に見出している。すなわち「現存在は気分のうち

で現としての自らの存在に当面させられ」(SZ, 134)、「気分はそのつど世界内存在を全体として開示している」(SZ, 137 強調原文)のであり、そこで自己の存在は「重荷という性格(Lastcharakter)」や謎めいた相貌において現れうる(vgl. SZ, 134)。むしろ自己の存在は、気分において、必ずしも自己の存在が問いと化すような仕方で経験されているわけではない。多くの場合は怒りや喜びに我を失い、悲しみに沈み、快楽に身を委ねるのであり、むしろ自己存在への問いが遠ざけられ、遮蔽されるほどに、我々は気分によって翻弄される。ハイデガーが述べているように、我々は通常気分において、開示された自らの存在を回避したり、そこから逃避して離反しており、気分はそのようにして我々の自己存在を執拗に閉鎖するのである(vgl. SZ, 135f., 184f.).そしてここにこそ、ハイデガーが現存在の存在様態を本来性と非本来性を区別し、不安を本来的自己が開かれる気分として特権的に扱う理由が存する。すなわち不安における有意義性の崩壊や世界との親密さの喪失、不気味さの経験こそが、自己の事実的存在を赤裸々に露呈させて問うべき謎へと転化せしめ、実存的に探求する道を拓くのである(vgl. SZ, 186, 188)。

世界内存在として人間を捉えることによって、我々の自己を閉塞した内面領域から開放し、その存在様態を世界との根源的な関わりにおいて解明したこと、また自己の事実的存在が開示され、探求される場として、気分ないし感情の本質的な重要性を証示したことは、ハイデガーの不滅の功績であろう。とはいえ彼には、次のような問題点が残っている。現存在の実存を規定する「各私性(Jemeinigkeit)」は、本来的様態と非本来的様態の可能性の条件とされ(vgl. SZ, 43, 53)、言わば自己存在の根本規定になっている。しかし日常的に我々にとって問題になっているのが非本来的で自己自身ではない、すべての人であって結局誰でもないような「世人自己(Man-selbst)」であるということになれば(vgl. SZ, 126~130)、この各私性という自己の根本規定自身がいったいどのようにして保証されるのかが捉えにくくなってしまう。このことは、彼が気分と自己存在の各私性との関連についてより厳密な論究を行っていないことに由来すると考えられる。また先に述べたように、有意義性として開示された世界の内で存在すると言っても、そこでいかにして具体的な存在者と現実に出会いうるかは、ハイデガー自身によって問われてはいない。すなわち、我々がいかにし

て、単に世界の内存在するだけでなく、個々の存在者のもとで存在し、それらと実際に関わりうるかが、論じられていないのである。確かに彼は、現存在の存在を「気遣い」として捉え、その構造契機のうちに「（存在者の）もとで存在すること(Sein-bei)」を挙げてはいるが、それがどのようにして可能になるのか、それを保証する契機が何であるかを明らかにしていない。またこの可能性は、気分や感情によって保証されると考えることはできないだろう。気分は「世界内存在の様態として、世界内存在自身から立ち現れ」(SZ, 136)、そうして確かに我々を自己の被投的事実に当面させはする。だが我々を存在者のもとで存在せしめ、個々の存在者へ実際に差し向けたり、出会わせる直接の契機にはならないのである。結局ハイデガーにとっては、存在への問いが発動する場を確保することが問題であったため、こうした難点を特に省察することなく通過してしまったと考えられる。

シュミッツによれば、上述したいずれの問題点も、身体性を考慮することによって探求しうる。すなわち感情や気分の経験は常に身体的に媒介され、身体こそがそのつど私のものである自己の存在に事実性を保証し(vgl. III/2, 95, 97; LG, 245)、具体的な存在者との関わりを可能にするのである(vgl. HH, 391, 281, 385, 550)⁽⁵⁴⁾。ただしこのことは単に、我々がこの世にいる限り、必ず身体を持って生きていることではないし、まして物的存在者に関わりうるのは同様に物的な身体だけであるということではない。そこで次の節では自己存在の事実性と身体との関連を、シュミッツの主観性の理論において考察し、その後身体の基本的体制を、彼にしたがってその空間的構造から論じることにする。

§ 2 主観性と身体

ハイデガーは自己存在の根本規定を「そのつど私のものである」と特徴づけたが、これはシュミッツにおいて主観性の問題として論じられる(vgl. III/2, 74f.; LG, 36; HH, 381)。したがって彼が追求する主観性は、内面世界に引きこもって外的世界と断絶した主観の性格ではないし、後期ハイデガーが批判した主観性、すなわち「人間が存在するものすべてをその存在と真理の様式において基礎づけ」(GA5, 88)、存在者を表象された(vorgestellt=前に立てられた)もの

として対象化する主観の性格(vgl. GA5, 107f.)でもない。とはいえこうした伝統的な主観性の問題と、別個に論じられているわけでもない。むしろシュミッツは、従来の主観性の概念に基づく自己存在の捉え方に対する、批判と克服を意図しているのである。そこで彼が従来の立場のどこに批判点を見出しているのかを明らかにした後で、その克服および彼が新たに規定する主観性について論じていく。その際論点になるのは、両者に共通している何らかの「自己関係」の捉え方である。

伝統的に主観性を自己意識から理解しようとする場合、それは「自己の自己自身に関する意識」、言い換えれば「意識において主体が客体へ反省的に関わること」として考えられる。しかし反省される客体が自己以外の外的対象ではなく、まさに自己自身であるためには、自己に関して何らかの知がすでに前提されていなければならない。そしてさらにこの前提された自己への関わりを捉えようとしても、そこにまた別の自己知を前提せざるをえない。同様の手順をどれだけ繰り返しても終わりに至ることはなく、この自己関係は無限背進に陥ってしまうのである⁽⁵⁵⁾。シュミッツによれば、こうして無限に続く自己関係を自己意識に認めるのは過大な要求であり、誤りである(vgl. I, 249f.; UG, 201f.)。彼はこのパラドックスが、「自己自身についての意識を持つことは、意識の持ち主が自らを或るものと見なしたり、或るものを自己自身と見なすことによって、[この] 或るものを自らに帰着させる(zuschreiben)場合にのみ成立する」(SP, 14 強調筆者)という想定に由来すると説明している。ここで彼が「自己帰着(Selbstzuschreibung)」という言葉で言わんとしているのは、「諸性質や諸状態が帰せられる担い手を念頭に置いている」(ES, 28)ということである。すなわち関わる方であろうと、関わる方であろうと、自己が根本的に基体として理解されていることが問題である、とシュミッツは考えているのである。ただし彼は、経験批判論のように、意識やその主体、主観的なものや個人的なものをすべて排して、主客の区別を解消した純粹経験だけを認めるような極端な立場を取ってはいない(第2章§2参照)。彼は意識の主体を認めるし、自己意識における自己への関係自身を完全に否定しているわけではない。自己の現実存在が何らかの仕方で自分にとって経験されている限り、そこには意識における何らかの自己への関わりがあるはずで、彼自身自己意識を「自己自身へ向

かうこと(Zuwendung zu sich)」と捉えている(vgl. UG, 201)。ではこの自己への関わりはどのように捉えられるべきなのか。

この問いに答えるためには、次の二つのことを明らかにしなければならない。第一に、自己を基体のようなものとして理解すべきでないとしたら、「自己自身へ向かう」とシュミッツが言うときの自己——sich／具体的にはその時々 of mich——はいかなる意味での自己なのかを明確にしなければならない。第二にこの自己への関わりは、意識における主体としての自己と客体としての自己が同一であるということから考えるべきではなく——さもなければ上述したように、常に何らかの自己知が前提され、無限背進に陥らざるをえない——それとは別の仕方で把握されねばならない⁽⁵⁶⁾。

まず「自己」の捉え方についてであるが、シュミッツはmichないしichを、ある基体や特定の個別的対象を指示する「代名詞としてではなく、『今』や『ここ』のような副詞として」(ES, 28f.)理解すべきであると言う⁽⁵⁷⁾。つまりシュミッツは「自己」や「私」を、「今」や「ここ」といった語と同様、その時々 of 事態や事実を特徴づける契機として捉えようとするのである。そこでシュミッツは次のような根本主張を導き出す——「主観性とは主観(主体)の性格や状態ではなく、事実の性格である」(LG, 107, vgl. IV, 12, 31; UG, 7)。そして彼はこのような立場を取ることによって、先に述べた無限背進をも回避しようと考えている。だがこうした主張は、通常事実が一般に客観的なものと解され、主観的なものに対置されてきたことを考えると、上の概念的定義だけでは奇妙さを免れないだろう。このことはさらに経験に即して考察されねばならない。

例えば我々が悲しんだり喜んだりしているとき、自分がまさにその時そこにいるという事実を除外してしまうと、それが他ならぬ自分自身の感情であるという切実さが失われ、中立的で平板なものになってしまう。他人から見た場合や、客観的な報告としてそれが伝えられた場合、そうした本人にとっての経験の切実さが決して忠実に再現できないことは誰でも認めるだろう。すなわち「情動的に襲われている事態の規定性は、襲われている本人にとってのみ存在する」(III/2, 56)。同様のことは、我々が自分で過去の喜びや悲しみを思い出す場合にも当てはまる。その際仮に似たような感情が喚起されたとしても、や

はり当時自分がその真っ只中にいて経験していたときの切実さはもはやない。このように情動的に襲われている際に明瞭に現れる、自分自身の存在がそこに分離不可能な仕方に関与し、他者や客観的な立場からは十分に捉えられない事態を「主観的事実（ないし事態）」と呼び(vgl. III/2, 59, 92f.; NGE, 59)、その時々自己の事実に存在を除外したときに失われる切実さは「主観性のニュアンス」と言われる(vgl. III/2, 91f.)。

以上のことをシュミッツは、言語表現の面からも考察している。そこで彼はまず「主観的」・「客観的」という語を言表可能性から定義し直す——ある事実に関して言表しうる人がたった一人しかない場合、その事実は主観的であり、他方その事実について十分な知識を持っている限り、誰でもそれについて言表しうる場合、その事実は客観的であるとされる(vgl. ES, 25; III/2, 54)。そして「私は悲しい」という言表を固有名詞で置き換えて「Aは悲しい」とした場合、この二つの言表が同一の事実を表現しているかどうかを問うのである。後者はAの状態を知っているすべての人が語りうる表現なので、客観的であると言える。もし前者と後者の間にまったく差がなければ、「私は悲しい」は「Aは悲しい」と等価であり、いずれも結局は客観的に言表可能な事実だということになる。だが両者の間には次のような決定的な違いがある。周囲の人がAが悲しんでいることを知っており、その理由を理解していても、彼らはその悲しみに捕らえられているわけではなく、後者の言表にはそうした切実さが欠けている。この悲しみは他ならぬ「私」の悲しみであり、悲しみに捕らえられているという事実は、「私」にとってのみ存在する。この二つの表現によって示されている事実は、初めから切実さの点でまったく異なる質をもって現れているのであり、それゆえ主観的事実というものが実際に存在していると言える(vgl. III/2, 49, 69; ES, 25f.; NGE, 59f.)。そしてこの切実さは我々の現実の存在、我々がそのつど実際にそこに巻き込まれており、「自らの存在が問題になっている」ということなしには不可能である。「私」という語を含む表現にこのような主観性のニュアンスが現れるのは、それが言葉の上で同じ表現であっても、人によって、また同一人物であっても、時と場合によってそこで示される事態が、そのつど異なってくるからである(vgl. III/2, 37) ⁽⁵⁸⁾。その時々状況に依存するこうした性格は通常「偶因的(okkasionell)」と呼ばれ、「私」以外

にも「あなた」、「彼」といった人称代名詞、「今」、「明日」や「ここ」、「あそこ」などの時や場所を表す副詞、「これ」、「それ」などの指示代名詞一般に認められるものである。その中でも「私」という語を含み、かつ自己存在の事実性が切実に経験されている際に語られる表現は、「厳密に私に関わる (strikt ichbezogen)」(III/2, 40)と言われる⁽⁶⁹⁾。シュミッツによれば、主観的事実(ないし事態)はこのような表現によってのみ語りうるのであり、彼の言う主観性とは、上述したような代理不可能な事実の性格を指す。そして自己への関わりとは、根本的には、ここで言われているように、自己が実際にこの事実性に抜きがたく巻き込まれ、自らの存在が問題になっているという事態を意味する。このように理解するならば、反省的な自己関係に見られるような、無限背進のパラドックスも起こらないのである⁽⁶⁰⁾。

ここで以下の点に注意しておかねばならない。我々は実際に、自分がおかれている状況を反省的に捉え、この種の自己関係によって自らを理解することがよくある。哲学的な自己反省や自己根拠づけを俟たずとも、我々は自分で自分のことを批判したり、偽ったり、励ましたりする。こうした反省的な自己関係があることが否定されているわけではない。そこで彼は「自己帰着を伴う自己意識 (Selbstbewußtsein mit Selbstzuschreibung)」と「自己帰着なしの自己意識 (Selbstbewußtsein ohne Selbstzuschreibung)」とを区別している (vgl. UG, 201~203; NGE, 166~170)。つまり問題は、前者に基づいてのみ自己存在の根本が探求され、後者が考慮されてなかったことであり、後者を証示する情動的経験の重要性が見過ごされてきたことなのである。シュミッツの言う「主観的事実」は根本的には、自己帰着なしの自己意識に関わる。ただし自己帰着を伴う自己意識が主観的事実を経験しえないわけではない。重要なのは、それがあくまで自己帰着なしの自己意識に基づいて成り立つということなのである。

またシュミッツは、上述したように、主観的事実を言表可能性の観点から説明し、客観的事実と区別している。だがこのことは、主観的事実が言語的に規定されているということの意味するわけではない。彼がこのような区別によって言わんとしているのは、むしろ逆のことなのである。すなわち主観的事実には言語的には規定しえない「余剰」があって、これが現実の経験のもつ力、そこにおいて迫り来る「重み」や切実さとして現れるのである。実際主観的事実

は、それが言表される場合にのみ認められるわけではない。「私は悲しい」と言葉で表現できるときは、ある程度自分の悲しみから距離を取っているのであり、それは自己帰着を伴った派生的な様態とも言える。むしろ一言も口がきけないほどに悲しいとき、言葉にならない悲しさに胸を締めつけられているときこそ、主観的事実は切実さを増し、自己の事実に存在が代理不可能であることが赤裸々に露呈するのである。

以上のことはすべての感情的な経験や「身体的揺動(leibliche Regung)」、シュミッツの言葉で言えば「情動的に襲われていること(affektives Betroffen-sein)」一般に当てはまる。しかも前節で述べたように、情動的に襲われている状態がすべて「絶えず身体的揺動と結び付き、それによって媒介されている」(III/2, 153)ことを考えると、上述した意味での主観性、ないし自己存在の事実性は、常に身体性によって支えられていると言える。ではシュミッツの言う身体はどのような現象的構造をもち、それはいかにして近づきうるものとなるのか。彼は身体性を「感知(Spüren)」という、これまで充分注目されることのなかった経験領域に即して探求する。次節ではこの「感知」がいかなる経験なのかを明らかにし、我々の事実に存在を支える身体の構造も、ここから考察していく。また我々の主観性が孤立した内面世界としての主観の性格ではなく、事実の性格であるなら、我々の存在は世界の内で、世界へと開かれた存在の事実性において経験されていなければならない。それゆえ第2章で投入論批判を克服する方途として概略的に示された身体の空間的構造を、より具体的に論じていく。

§ 3 身体性とその空間的構造

身体を一種の物体として捉えようと、身体の身体性が隠蔽され、無視されることになる。そこでは身体はあくまで物体として、すなわち物体の観点から考察されているにすぎない。そして身体について、それ自体身体的でないものにしたがって一定の決定がすでに下され、身体に固有な特性は問われていないのである。ならば単なる物体とは異なる、有機体や諸器官の集合体として見れば、身体を明らかにすることができるのか。その場合でもやはり物体としての表象

が根底に潜んでおり、また有機体や何らかの生体的機能を担う器官にしても、それ自身身体から由来したわけではない外在的概念や理論的枠組が援用されている限り、事象に即した内在的な身体性の探求にはならない。そこで行われているのは身体における有機体の構造や機能の解明にすぎないのである。こうした諸々の把握様式には、身体性、身体に固有の性格や構造に接近するための独自の通路が欠けている。先ほどから何度か言及されている「感知(Spüren)」という経験領域は、シュミッツにとってまさにそのような通路であると言える。そして物的な概念や表象に基づいて捉えられた物的身体とは本質的に区別される身体のあらゆる特性は、この感知において現れ、読み取られる⁽⁶¹⁾。

さて前節で述べたように、身体が事実の主観性、すなわち自己存在の事実性を保証しているなら、感知というのは、身体性が現れる場として常に直接的に自分にとって与えられる経験でなくてはならない。シュミッツによれば、それは「感覚器官を用いることなく非感性的に、それ自身から」(II/1, 5)、主に視覚や触覚の助けを借りることなく現れる経験である(vgl. ibd.; UG, 117)。すると視覚や触覚は間接的だということになるが、これら二つの感覚はいずれも外的対象を必要とし、したがって他のものに媒介されて初めて成立するという点で共通している。このことは対象が自分の身体であっても、見る私(の目)と見られる身体、触れる私(の手)と触れられる身体という関係がある限り妥当することである。また視覚も触覚も、目を閉じたり自分の身体に触れていないときには消え失せてしまう感覚であり、意識がある限り常に経験されるものとは言えない。しかし視覚や触覚を使っていないからといって、我々が何も感じ取っていないわけではない。そのように外的対象との媒介によって生じる感覚が遮断された場合でも、我々は言わば内発的に何かを感じ取っている。例えば真っ暗闇の中で足の裏以外どこも触れずに立っていても、我々は身体全体や足以外の身体の部分で何かを感じ取っているし、痛みや胸の鼓動などを感じるのに視覚や触覚は必要ない。こうした状態でもなお明瞭に現れるのが、感知という語でシュミッツが指している経験である。ただしそれはいわゆる「器官感覚(Organempfindung)」からも区別されねばならない。胸の鼓動は心臓という器官に限定されず、もう少し広い範囲で感じられるし、驚いたときの身体全体の緊張感を、何か特定の器官に帰するのは不可能だろう。仮にそうした感覚をい

くつかの器官感覚の複合として説明しようとしても、我々は実際にはそこで一つのまとまった感覚を経験しており、このような説明はむしろ不自然だと言える。さらに幻影肢の体験においては、器官感覚の存在は認めようがない。実際我々はある特定の器官を文字どおり感じ取ることはできないだろう。したがってシュミッツが主張するように器官感覚というのは存在せず(vgl. II/1, 16, 54)、それは直接的な感知を解剖学的知識によって補完することによって初めて成立する、事象自身に即さない捉え方だと言えるだろう。

また感知というのは、シュミッツの現象概念にふさわしく、能動的行為においてさえ、受動的に甘受せざるをえず、意のままにならない仕方で経験される。確かに我々は、目の前にあるものを取ろうと腕を伸ばしたり、手で物を掴んだり、歩いたり、自分の身体を思い通りに動かしている。それは身体の構造上制約されているし、個人的な習慣や能力による制限も受けているが、少なくとも身体の動きには意のままになる側面がある。だがいかなる身体運動といえども、もしそれに先立って身体が感知されていなければ不可能であろう。実際身体の一部が麻痺し、そこが感知されなくなれば、その部分を動かすことはできなくなる。このように感知は、視覚や触覚の有無のみならず、身体が外見上活動的であるか否かということにも関わりなく、意識がある限り常に与えられているのである。

以上で、「感知」と言う語によって指示されている経験領域が境界づけられた。それは他との関係なしに直接内発的に、意のままにならない仕方で与えられる感覚である。そしてシュミッツはこの感知において現れる「身体(Leib)」を、視覚や触覚によって捉えられる「身体＝物体(Körper)」から区別する。両者はいずれも、場所的に限定された仕方で経験されるという点で共通しているが、絶対的場所性を持つものは身体的であり、相対的場所性を持つものは身体＝物的であるとされる(vgl. II/1, 6)。ただしここで言う身体の絶対的場所性は、視覚的に与えられるパースペクティブの原点という意味での位置の絶対性ではない⁽⁶²⁾。暗闇の中にいるときのように視覚が働かなくなると、パースペクティブ自身が消失して、その原点である身体の位置の絶対性もなくなってしまふ。シュミッツによれば、視覚や触覚を通じて経験される身体の場所性というのは、「空間的定位置づけという位置や間隔の体系的関係」(II/1, 6)に基づい

て規定される相対的なものであり、身体＝物体に属する場所性である。それに対して彼の言う絶対的場所性は、この空間的定位置けからはあくまで独立に直接感知され、身体＝物体から区別された身体に属する。そして自己存在の事実性を保証するのは、身体に本質上属するこの絶対的場所性なのである。

こうした場所性に加えて身体は空間性から捉えられ、この点でも身体＝物体から区別される。両者はいずれも延長(Ausdehnung)やヴォリューム(嵩)を持つが、身体＝物体の延長はres extensaの拡がりとはほぼ同義で、位置や空間の相対的な関係によって規定されるがゆえに、分割可能で明確に境界づけられる測定可能な拡がりである。他方身体の延長は自己の身体において直接感知されるものであり、これは分割不可能で明確に境界づけられず、測定することもできない(vgl. II/1, 40f.). 例えば不安や痛み、緊張における身体全体が狭まる感じ、身体全体で広がって感じられる心地よさや疲労感、足が痺れたときの膨張した感じは疑いもなく何らかの拡がりを持っているが、はっきりした境界がなく、一つのまとまりとして感知される分割不可能な拡がりである。この身体的に感知される拡がりとは伝統的な心身二元論の中では捉えられない独自の性格を持つ。従来感じるということは、拡がりを持たない精神に帰せられ、他方拡がりとは物体に属するとされる。そのため「拡がりを感じる」というのは、伝統的には矛盾した表現と見なされかねない。シュミッツによれば、こうした誤解が生じたのは、直接的に感知される延長を視覚や触覚によって身体＝物体の上に位置づけ、感じるということを、神経というマイクロレベルの機構を通じて、拡がりを持たないものへ転換してきたからである(vgl. II/1, 58f.).

ただし場所性に関しても、空間性に関しても、我々の身体は、日常的には、上で述べた意味での物的性質と身体的性質が、相互に混在した仕方で経験されていることが多い。すなわち絶対的な場所性において感知される自己の身体は、同時に周囲の事物との相対的な関係のうちに位置づけることもできる。また身体的な分割不可能な拡がりを感じ取られるところに、分割可能な物的拡がりが見出されることもあり、両者は少なくとも部分的に一致している。このような混成体としての身体は、「物的身体(körperlicher Leib)」と呼ばれる(vgl. II/1, 54) ⁽⁶³⁾。とはいえ身体的なものと物的なものは、すでに明らかのように、そこへと接近する経験的通路が異なっており、一方を他方に

還元することはできない。ここで問題になっている場所性にせよ、空間的な延長やヴォリュームにせよ、身体的に感知されるものは、あくまで物的なものとは異質な独自性をもっているのである。

さて、上で述べたように、身体的な拡がりやヴォリュームは、確かに分割不可能ではあるが、部分的でありうる。腹痛や足の痺れ、呼吸などにおいては、身体の一部に拡がりを感じられる。この部分的に感知される身体は「身体の島 (Leibesinsel)」と呼ばれ、それらの間には身体＝物体のように安定した連続的な関係がなく、それぞれが固有の絶対的場所性を備えている。というのも、我々は腹痛を他の部分との位置関係を視覚や触覚によって確認することなく、それ自身を直接感じているからである。それに我々が痛む体の部位を視覚や触覚によって確認するときでも、いちいちどこか探したり、迷ったりすることがないのは、それ以前にその部位が絶対的場所性において直接感知されているからである。このように身体の島はそれぞれ固有な絶対的場所性を有し、相互に非連続であるが、それにもかかわらず自分自身の身体において現れる拡がりとして感じられ、全体としての身体に何らかの仕方で属している。つまりそこには必ず何らかの統一性があり、身体の島の絶対的場所性は身体全体の絶対的場所性に統合されていなければならない。シュミッツは、自己の身体に統一性を与え、全体として統合している場を「身体の狭さ (Enge des Leibes)」と呼んでいる (vgl. II/1, 38)。ただしそれは必ずしも「狭い拡がり」として解釈すべきではないだろう。強烈な不安や痛み、緊張においては端的に狭さとして経験されるが、心地よさや倦怠感においては言わば「広がった狭さ」として感知される。より一般的には、身体全体を自己の身体として統一的に際立たせるような仕方で感知される拡がり、「身体の狭さ」であると解釈すべきだろう。そしてここにはもう一つの身体的な空間が示唆されている。それは身体がそこから際立ってくる背景となっているものであり、これは「広さ (Weite)」と呼ばれる。ただしこの広さは面積の広さを意味するのではなく、身体全体が自己の身体としてそこから際立ってくる周囲の広さとして、常に狭さとともに身体的感知において現れる (vgl. II/1, 74)。この広さの感知は、第4章 § 3 で詳しく論じるように、最も原初的な空間経験であり、ここに我々を取り巻く世界が現れ出る。

こうした狭さと広さは、身体的感知が安定した静的な状態にある場合には、端的にコントラストをなして現れるが、その他の場合は「狭まり(Engung)」や「広がり(Weitung)」という動的なプロセスにおいて経験される。痛みに襲われたり、驚いた瞬間、安堵したり次第に疲労感が薄れていく過程では、狭さや広さがそのものとして現れるのではなく、身体が狭さに追い込まれたり、広さへ伸張する動的過程、ないし変化が感知されるのである(vgl. II/1, 75f.)。さらにこれらの狭まりと広がりが競合関係にある場合、シュミッツは両者をそれぞれ「緊縮(Spannung)」と「膨張(Schwellung)」と呼ぶ。例えば不安や興奮、息を吸い込むときなど、我々は同時ないし交互に、身体が自らを狭さから解放し、広がろうとする(膨張)一方で、その傾向を阻止し、身体を狭さに引き留めようとする(緊縮)力を感じる。この拮抗関係は、その状態が持続する限り、両者が優位を競い合うことによって次第に強化されていく(vgl. II/1, 89f.)。そしてシュミッツによれば、こうした動的な身体的状態感においては、身体の狭さと広さが「方向」によって媒介される。これは「身体的方向(leibliche Richtung)」と呼ばれ、その行き先は必ずしも明確に規定されないが、常に絶対的场所としての身体の狭さから広さへ不可逆的に向かうとされる(vgl. II/1, 98, 111)。この点は若干の説明を要するだろう。身体的方向を端的に示す例として挙げられるのは、広がりや膨張のすべて、および息を吐く、手足を伸ばすといった行為、歩行や運動、眼差しなどである⁽⁶⁴⁾。これらの経験において、身体的方向が狭さから広さへ向かうのは分かりやすいが、狭まりや緊縮では逆に、広さから狭さへ向かって方向が現れるように思われる。ところがシュミッツによれば、これは身体的方向ではなく、それを妨げる傾向にすぎない(vgl. II/1, 98f.)。すなわち狭まりや緊縮は、狭さとして感知される身体のヴォリューム自身の収縮であって、この収縮に抗して広さへ向かう傾向だけが、身体的方向として認められるのである。これは定義上の問題とも言えるだろうが、事象的に見ても身体は絶対的な場所性において狭さとして与えられているわけだから、身体的方向はこの狭さを起点にせざるをえないだろう。広さから狭さへ向かう方向は、第2章§3で言及したように、雰囲気としての感情が有する方向であり、このことは第5章§2で詳論する。狭さとして感知される自己の身体は、あくまでその現出の背景をなす広さへ向かって開かれているのであって、

シュミッツの言う身体的方向とは結局のところ、動的状态にある身体において経験される空間的開放性を指すと考えられる。

上述したように、身体に固有の絶対的场所性が、狭さとして広さから際立つという仕方で、そのつどさまざまな様態において経験される限り、身体にとって基本的な狭まりと広がりの方動的共働は、自己の事实的存在にとって決定的な意義を持っている。すなわちその時々を経験における各私性、自己存在の代理不可能な関与は、広さと狭さは何らかの仕方で結び付いて相互に規定し合っている場合にのみ成り立つ。シュミッツによれば、世界内存在としての身体的存在は「第一次的には狭さと広さの中間に立ち、少なくとも意識を伴った体験が続いている限り、両者のいずれからも完全には切り離されないことを意味する」(UG, 112f.)のである。このように身体性から意識の成立を捉える彼の考え方は、日常的に経験される意識の有無や明晰さの度合いをうまく説明しているという点で、きわめて興味深い。我々の身体は、例えば極度の驚愕に際して、一方的に狭さへ追い込まれ、逆に、眠りに落ちるときや完全にリラックスしたときには、一方的に広さへ拡散する。いずれの場合でも、狭さと広さの関わりが切断されてしまい、そうなるで一時的にせよ意識も消滅し、自分が存在するという事実も失われるのである⁽⁶⁵⁾。

以上のようなシュミッツの見解は、見方によっては少数の特定の概念からなる枠組を、多様な身体空間に適用し、無理やり再構成しているのではないかという疑念を生むかもしれない。しかし彼の考察は、「感知」という身体に固有の、直接的に迫り来る経験に定位しており、そこで現れる典型的な性格を根本概念として摘出して、それを援用しているという点で、事象への即応性が方法の上でも確保されていると考えられる。上の論述では、この方法に基づいて自己存在の事实性にとって身体、とりわけその方動的体制の有する重要性が明らかにされたわけである。次の章ではさらに、同様の方途を通じて、身体の周囲に展開する空間の多様な形態を論じる。そしてこの空間こそ、雰囲気としての感情が充溢し、身体と関わり合う世界なのである。

第4章 身体と空間の多様性

人間が空間的世界の中で常に身体的に存在している限り、身体は空間経験に深く関与しているはずである。そして第3章で物的身体から区別される身体性が明らかにされた以上、ここで問題となる空間は物体に認められる延長から理解されるものではありえない。すでに指摘しておいたように、空間の原初的経験は、身体の狭さとコントラストをなす広さの感知に求められるのである。したがってこの章では、空間の性格を物的性からではなく、身体性から捉えることになる。そしてさらに、身体的状態感の力動的体制に応じて現れる空間の多様な形態が解明されねばならない。だが空間の多様性というのは、20世紀に入って、主に現象学の中でようやく探求され始めたにすぎない。それ以前の近代では、少なくとも大勢においては、空間がどのような性格を持つかに関して、ある一定の決断があらかじめ下されていた。つまり空間に関して特定の性格が、自明であるかのごとくすでに前提され、あえて問われることがなく、その多様な形態の区別については、十分な論究がなされていなかったのである。

むしろ近代以降に限っても、空間の捉え方にさまざまな変遷やいくつかの対立する見解はあった。とりわけ幾何学や物理学の分野では、非ユークリッド空間の発見、場の概念の導入、時空連続体としての把握など、新たな空間理解が提示されてきた。哲学においても、例えば空間が無限か有限か、無限に分割可能か否か、絶対空間の存在、真空の存在、物質との連関などを巡って議論が行われてきたし、その一部は近代以前に遡ることもできよう。またこうした空間の構造的性質に関する問題以外に、認識論的な視点から、イギリス経験論とカントの超越論哲学によって、空間表象の成立根拠や、経験一般と空間との関係についての考察がなされている⁽⁶⁶⁾。こうした伝統的な議論の重要性は確かに否定できないが、本稿でそれを主題的に扱うことはできない。むしろここで問題になるのは、近代の空間理解においては、以下で論じていくように、いくつかの基本的な性格が前提され、その妥当範囲や他の可能性が充分には問われていない、ということである。そして我々の空間経験とその多様な形態を、身体性から捉え直すことが、この章の課題である。

そこでまず、デカルトを手がかりにして、近代の空間論が孕む問題点を考察し、空間論一般において明確にしておくべき論点を確保しておく（§ 1）。次に、伝統的な立場を打破して、現代の空間論の基礎を築いた一人であるハイデガーを取りあげる。彼は身体についてほとんど論じていないが、逆にここから身体と空間の関連、空間経験にとって身体が持つ役割をいっそう明瞭に捉えることができ、シュミッツの独自性も際立ってくるに違いない（§ 2）。その後シュミッツが身体性に即して分析している空間の多様な構造について論じ、他の現象学的空間論との比較・検討も行う（§ 3）。

§ 1 近代の空間論における問題点

近代にデカルトが世界を思惟実体と延長実体に分けた結果、主観－客観と精神－身体の実体的二元論が哲学の中に持ち込まれた。これら二つの二元論的対立は、古代ギリシアにおいて成立した投入論の遺産——外的世界と内的世界の対置、および心身の分離——を受け継ぎ、先鋭化したものである。それゆえ主客対立と心身の分裂は、当初から密接に関連していると言える。では両者の共通の根はどこにあるのか。第2章で述べたように、内面世界は意のままにならない力に対して自らを防御し、自己の自立性を確保するための場として構想された。この「避難所」をより堅牢なものにするためには、我々を脅かす周囲の空間的世界とその中に位置する身体を異質なものとして排除し、その拘束から抜け出す必要があったと考えられる。つまり内面世界は非空間的であることによって、自立性を確固たるものにしているのである。デカルトにおいてはこうした実践的なモチーフゆえに精神と身体が区別されているとは言えないが、思惟実体はやはり非空間的なものとして捉えられている。彼は外的物体も空間も延長を本質とするものとして基本的に区別しない⁽⁶⁷⁾。したがって空間は主観という人間的自己にとって外的に経験される異質なものとされた。そして空間的であることは主客や心身を実体的に区別する契機になり、非空間的な主観、ないし魂と、空間的広がりを持つ客観や物体的身体が鋭く対立することになったのである。しかしここであらかじめ空間の性格が、まるで一義的に自明であるかのように決定されており、主観－客観や精神－身体の実体的二元論的対立の背後に

は、実は空間をいかに捉えるかという問題が、共通の根として潜んでいることに注意せねばならない。すなわちデカルトにおいて空間的広がりには分割・測定可能で、三次元的で均質なものとされ、そのような位置と間隔の体系として安定した静態的構造を付与されているのである⁽⁶⁸⁾。ではこうした一義的な決定は何に由来するのだろうか。

すでにハイデガーが的確に指摘しているように、デカルトにおいて主観—客観関係としての自己の世界に対する関わりは「数学的・物理学的認識」に限定され、「本来的に存在しているのは、その存在様式からいって数学的認識において接近可能になる存在を満足させるような仕方で存在するもの」(SZ, 95 強調原文)、すなわち「恒常的眼前存在性」(SZ, 96)という性格を持つ。またシュミッツによれば、ここには第2章§3で言及した知覚の生理学的解釈が根底にあることになる——刻々変化する雰囲気的なものが、知覚の生理学的解釈によって捨象されると、外的世界には恒常的なもの、一般的・間主観的に規定可能なものだけが残される。すなわち数量化可能なものだけが客観的世界の構成要素として認められ、それ以外の二次的性質は単に主観的なものとして魂の中に押し込まれるのである(vgl. LG, 302f.)。このようにデカルト的空間に特徴的な、均質で分割・測定可能な三次元の静的構造は自己と世界の関係、および存在性格に関する特有な限定のもとで規定され、要請されていると言える⁽⁶⁹⁾。主客や心身を区別するのはこのような意味での空間性なのである。だが空間にとってこうした特殊な性格は、本当に自明で必然的なものなのかどうか疑って見なければならぬ。そしてこれらの特性に拘束されることのない広義の、より根源的な空間が探求されるべきだろう。そのような空間は我々にとって決して外的で異質なものではなく、我々を世界から分離する契機でもないのではあるまいか。それに空間を外的な客観の方へ帰しても、認識という客観への通路が、主観の内部から出て外的な対象を把握することであるなら、主客の関係自身が空間的に捉えられていることになる。にもかかわらず主観の方だけ非空間的なものとして捉えるのは奇妙ではないか。むしろ我々の存在そのものが何らかの空間性において把握されるべきである——ハイデガーにしても、シュミッツにしても、伝統的な空間理解に対して、基本的にはこのような異議を唱えている

と言える⁽⁷⁰⁾。そして上述のことから、空間論一般において留意すべき三つの論点を取り出すことができる。

- 1) 我々の存在の空間性はいかなる意味において理解されるべきか。
- 2) そうした空間性が接近可能になる我々の存在ないし経験の様態はどのようなものか。
- 3) この経験様態に即して明らかにされる空間自身はどのような性質を持つのか。

空間はこれらの点を明確にすることによって、探求されねばならない。

このような方途を自覚的に取りながら、決定的な一步を踏み出した哲学者の一人がハイデガーである。彼が『存在と時間』で行った現存在分析は、投入論に支配された伝統を打ち破り、主観－客観図式を克服する道を拓くとともに、空間についても新たな理解をもたらした。彼によれば、空間的であることは、我々と外的世界を区別する契機ではなく、むしろ我々現存在が世界内存在としてすでに空間的であることが、外的世界との関わりを可能にし、すべての空間経験の根底をなしているのである⁽⁷¹⁾。ハイデガーは空間についてそれほど多く論じていないが、その後の空間論——例えばボルノウの『人間と空間』——に哲学的な基礎を与えたことは確かだろう⁽⁷²⁾。とはいえハイデガーは身体についてあまり語らないし⁽⁷³⁾、その空間への関わりにはほとんど言及していない。そもそも我々が常に身体とともに生きている限り、身体は何らかの仕方ですべて空間経験に深く関与しているはずである。またデカルトが考えたように、身体は延長を持つ物体として客観に属す一方で、感覚において直接主観に関わる両義的な存在性格を持つ。ならば主客の二元論を克服するためにも、この両義的な身体を考慮すべきであろうし、空間論においても身体との関連は無視できないはずである。それにもかかわらず、ハイデガーが身体を考慮しないのはなぜなのか。もし彼の空間論に一定の範囲内で十分な妥当性を認められるとしたら、彼がなぜ身体を考察せずにすまずことができたのかを、明らかにしなければならない。そしてここから彼の空間論の限界を検討し、その後空間経験の多様性と身体との関連を論じていくことにする。

§ 2 身体なき意味空間

空間について論じる際に一般的に留意すべき三つの論点に即して言えば、ハイデガーにおいて我々の存在の空間性は、世界内存在としての現存在の規定のうちですでに示唆されている。すなわち、我々は自らの存在の理解において、常にすでに世界という広がりへ開かれ、それと根源的に親しんでいる。そしてこのような我々自身の空間性が接近可能になる存在様態とは、存在者を手元にあるものとして配慮しつつ関わる実践的様態であり、より根本的にはそうした関わりを可能にし、方向づける存在理解である。そしてこの存在理解において世界が有意義性として開かれるところに、我々の存在の空間性が求められることになる。したがって彼の空間論はこうした有意義性としての世界の構造を空間的な側面から捉え直したものと言っていいだろう。以下彼の議論を概観し、彼が空間をどのような性格において捉えているのかを考察していこう。

さしあたって我々が関わっている手元存在者は、指示連関によって相互に結び付けられており、それに基づいて出会われる。そして手元存在者は帰属すべき固有の場所を持ち、個々の場所は有意義性に相応する「場所全体性(Platz-ganzheit)」によって関連づけられているとされる(vgl. SZ, 102f.). ここでハイデガーは空間を構成する契機として、隔たりと方向に関する独特の理解を導入する。我々にとってはまず距離が客観的に与えられていて、それを後から配慮したり測定するのではない。まず配慮しつつ存在者に関わることが先行し、そこで存在者はむしろ近付けられ、このような配慮に基づいて初めて実際に隔たりが露呈し、距離を算定したり測定するといったことも可能になる。配慮的気遣いにおけるこの第一次的な近付けのことを、ハイデガーは「遠ざかりの除去(Ent-fernung)」と呼んでいる。

こうした捉え方は彼自身が例を挙げているように、距離に関する我々の日常的な語り方をよく説明してくれる。我々は通常「ほんの一走り」とか「すぐ近く」、「まだだいぶある」といった表現を使うが、これらは一義的に対応するような客観的な距離ではなく、問題となる存在者や場所の配慮に基づいて見積もられた隔たりを表現している。「半時間」とか「一キロ」と数値化されているときでさえ、実際に測定された正確な距離を言っているのではなく、「たい

して遠くない」というニュアンスで用いられている限り、やはり同じことである。このように「環境世界的にさしあたって手元にあるものの近さと遠さに関して決定を下すのは、見回し的な配慮的気遣いなのである」(SZ, 106)⁽⁷⁴⁾。

次に方向についてであるが、これも指示連関にしたがって存在者の見出される場所が互いに関連づけられている。そして個々の存在者がそうした何らかの方向的指示を担った場所のほうから出会われ(vgl. SZ, 108)、またそのように出会いうるように、我々は自らを方向づける(vgl. SZ, 368)。これをハイデガーは「方向の調整(Ausrichtung)」と呼ぶ。この方向の調整自身もやはり有意義性としての世界の開示に基づいており、個々の具体的な方向もそこから初めて規定可能になるのである。

上述のように現存在の空間性は、遠ざかりの除去と方向の調整という、具体的な距離や方向の把握に先行し、その露呈を可能にする契機から成るのだが、それは結局配慮的気遣いにおいて開かれている世界に基づいている。この現存在の空間性には、以下のような特性が認められる。それぞれの場所が固有の意味や方向を有するため均質ではなく、有意義性によって分節化されていても、任意に分割可能ではなく、第一次的には測定することもできない。これらの性格はデカルト的な空間と著しい対照をなしており、このような空間性の発見はハイデガーの功績である。ただし、次の点に注意しなければならない。確かに基底づけの関係としては、上で述べたように、有意義性としての世界の開示が現存在に特有の空間性の諸契機を規制し、そこから初めて実際に距離や方向の把握が可能になる、ということ是可以する。そして我々の事実的な空間経験が有意義性の先行理解に基づいている、ないしそれと共属しているということは、少なくとも多くの場合妥当する。しかし両者が同一のものと見なせない以上、事実的な空間経験に固有の契機が示されねばならないだろう。ハイデガーはこの契機を十分に考察しておらず、両者の関係を「等根源的」、もしくは「共開示性(Miterschlossenheit)」と特徴づけるに留まっている(vgl. SZ, 110)。つまり彼が解明しようとしているのは、我々が存在者に実践的に関わる時の空間経験を可能にする一般的な先行構造であって、実際にそのつど我々がどこでどのような空間を経験しているかは、そこから帰結しない。ハイデガーの術語を用いるなら、空間経験の実存論的構造を解明しているだけで、実存的経験のレ

ベルには直接関与していないか、さもないとそれをすでに前提にしていると言える。だが彼の実存論的分析論は元来、「それ自身としては結局のところ、実存的に、言い換えれば存在的に基づけられている」(SZ, 13 強調原文)はずではなかったのか。

このように空間経験の事実性が捉えられないのはなぜなのか。それは意味や目的の理解に基づく存在者の把握には、存在者とのその時々的事実的な出会いや空間経験が、必然的には含まれていないからである⁽⁷⁵⁾。ハイデガーはこの事実性への拘束については、以下のような示唆的に語っている。「現存在が空間的に存在しうるのは、事実的に頹落しつつ実存するという意味での気遣いとしてのみである」(SZ, 367)。ここで言われている「事実的に頹落しつつ実存する」とは、日常的な配慮的気遣いにおいて存在者に関わる態度を指すと考えられる。そしてそこでは「世界内存在は配慮的に気遣うこととして、世界によって捕らわれており(benommen)」(SZ, 61, 113)、「内世界的に出会われるものに自らを喪失し、それによって捕らわれている」(SZ, 76)とされる。つまり我々を事実性へ拘束する契機は、どのようにして我々が存在者や世界によって捕らわれうるのか、という点に求められると言えるだろう。

この問題はより根本的には、自己存在の事実性をどう捉えるかということにつながる。すでに述べたとおり、これはハイデガーにおいて術語上、現存在の存在の「各私性」と表されており、本来性と非本来性という自己の実存的様態の可能性の条件とされ、自己存在の根本規定になっている。にもかかわらず彼はこの各私性がいかにして保証されるのかを、特に論究していない。これこそシュミッツがさらに探求する問題であり、彼はそれを身体との関連で捉える。そして彼によれば、我々は身体を通じて存在者や世界によって捕えられるのである(vgl. HH, 281, 385)⁽⁷⁶⁾。したがってハイデガーは自己存在の事実性を保証する契機についてことさら問うことなく、空間性に関する議論を実存論的レベルに限定している限りでのみ、身体を考慮せずにすませることができる。他方シュミッツは自己の事実に存在が身体においてのみ確保され、そこで空間の事実に経験も成立すると考える。ただしそれは、単に我々が身体なしではこの世で生きられないということではないし、主観が身体によって外的事物と同様の広がりを持つがゆえに、外的な空間の内で場所を占め、空間内の事物と関わり

を持ちうるということでもない。我々が世界内存在としてすでに空間的であり、また身体的存在としてのみ世界の内に存在しうるならば、身体自身において独自の空間性が証示されねばならない。次の節では、第3章§3で論じた身体性の議論を踏まえて、身体的存在としての我々が経験する空間の多様な構造を、シュミッツの議論に即して考察していくことにする。

§3 身体的存在の空間経験

前章で述べたとおり、自己の事実的存在は、身体が狭さとして広さから際立つという仕方で経験される。この際立ちの度合いはその時々 of 身体的状態感によって異なるが、意識がある限り、狭さと広さは常に一方が他方を圧倒したり、両者の結び付きが切断されない範囲内で均衡を保っている。その意味で身体的存在とは、シュミッツが簡潔に定義したように、狭さと広さの間に立つことなのである。このようにシュミッツは我々の身体的存在を空間性から理解するわけであるが、逆に言えば、空間を身体 of 空間性との関連で探求しようとするのである。ところが本章§1で述べたように、従来、とりわけデカルト的空間においては、場所や位置、間隔、方向、次元や分割可能性、均質性、静的安定性といった性格によって、空間があらかじめ特定の仕方で構造化されている。さらに空間と言え、一義的にこのような空間を指すことが自明であるかのように見なされることが多かった。身体 of 空間性もこの種の空間理解 of 枠組の中に閉じ込められ、その独自性は充分考慮されなかったのである。こうした恣意的な狭隘化は、視覚に一面的な仕方で定位することによって生じる。そこでシュミッツは視覚に制限されず、上述したような特定の限定を受けない、より多様な空間現象を解明しようとする(vgl. III/1, 7)。そして我々が身体的存在である以上、空間も身体的経験に即してアプローチせねばならない。その際身体 of 空間性はあらかじめ一義的に決まった空間表象からではなく、それ自身に固有な性格において証示されるのであり、むしろ空間自身が身体性から理解されることになる。

彼によれば、空間現象にとっての必要十分条件は「広さ(Weite)」のみであり⁽⁷⁷⁾、経験的には、身体 of 狭さ of 背景をなす広さとして現れる。この二つの

広さは、現象的には区別不可能であり、それゆえシュミッツは広さの唯一性を主張し、「身体の狭さとともに広さは必然的に与えられており、身体の広さは(……)空間の広さなのである」(III/1, 207)と言う。そしてここからさらに方向や場所、位置、間隔、次元といった構造が加わることによって、多様な空間が成立するわけである(vgl. III/1, 7~9)。その中で基層をなすのが広さだけを持つ「広さの空間(Weiteraum)」である。これは蒸し暑さ、涼しさ、寒さなどの身体全体を一気に包み込む気候、および暗闇において現れる。その他あたり一帯に広がる匂い、音や静けさの身体的感知としても経験され、さらに背後の広がりとしても感じられる。こうした経験は概して身体の動きを伴わない受動的なものである。そこで現れる広さは、位置や間隔や方向による分節化が欠如し、先次元的で明確な境界や限界を持っていない。そして分割不可能な仕方ですべて的に我々の身体を包み、独特なヴォリューム、濃密さないし希薄さとともに感じ取られる(vgl. III/1, 47~53)。

このような特徴を持つ広さの空間は、視覚や触覚によっては捉えられないが、だからといって目を開けているときや手で何かを触っているときに消滅するわけではない。また音の空間性を聴覚に、匂いの広がりを嗅覚に帰することもできない。我々は諸感覚に応じて別種の空間をもっていて、後からそれを組み合わせているのではない。そうではなく、最初に身体全体で空間が経験されているのであり、後から反省的に個々の感覚に特有の空間的性格を、大まかに特定できるにすぎない。したがって空間は、個別的な感覚が働いているか否かにかかわらず、常に根底において身体全体で感知されており、その最も原初的な形態が上述した広さの空間なのである。

この広さの空間が身体的方向による分節化を被ると、「方向空間(Richtungsraum)」が成立する。身体的方向は、前章で述べたように、常に自己の身体の狭さから周囲の広さへ不可逆的に向かうが、多くの場合直線的ではなく、その行き先も明確には規定されておらず、不安定で絶えず変動する。これは息を吐く、歩く、走る、さまざまな身振りや動作、道具の使用、スポーツなど、主に身体の動きに際して特に明瞭に現れる方向である。その他興奮したときに経験する身体の解放感や高揚感など、身体自身が周囲の広さへ拡張していくように感じられるときに感じられる方向でもある(vgl. III/1, 42f., 52f. 393f.). また

身体的方向は、眼差しにおいても経験されることを注記しておかねばならない。シュミッツによれば、視覚は決して周囲から印象を均等に受容しているわけではなく、その方向も身体的感知から独立した視界のパースペクティブとして与えられているのではない。むしろ視覚はまず第一に広さの深みへと向かい、そこに吸い込まれたり、ある方向へ集中して釘付けになったり、逆に茫洋とあたりに拡散するのであり、その方向性は常に身体的感知と一体になっている。このように身体的状態感と一体化した視覚を、シュミッツは「眼差し(Blick)」と呼ぶのである。例えば視界に雲一つない青空が広がっているときや、高い所から下を見るとき、我々は身体もろともそこへ吸い込まれるように感じる。また何かをじっと注視したり、何かに目を引き付けられるとき、視線は身体の緊張感とともにそちらへ向けられる。ぼんやりしているときは、視線が身体の弛緩とともに周囲に拡散している(vgl. III/1, 54f.)。このように身体的方向は、その時々での体の動きや状態感、眼差しのあり方に応じて、さまざまな仕方と度合いにおいて空間を分節化する。この方向空間は位置や間隔の相対的關係も次元の区別も持っておらず、明確な境界や限界のない分割不可能な全体として、身体の周囲に力動的に構造化される。

シュミッツによれば、身体的に直接開かれる空間は、上で述べた広さの空間と方向空間だけであり、伝統的な空間表象に対応する、任意に分割可能で均質な静態的三次元構造をもった「場所空間(Ortsraum)」は、身体から疎外された空間形態である⁽⁷⁸⁾。とはいえ決して身体空間から独立しているのではなく、むしろ事象的経験のレベルにおいては身体空間、特に方向空間に基づいて成立する。シュミッツはそのプロセスを大きく二つの段階に分けている。まず身体的方向の行き先がいくつか確定され、それらが相互に關係付けられると、位置と間隔の關係が空間の中に導入される。これは眼差しや指などで指し示すことによってなされる(vgl. III/1, 72f.)。ただしここで行われる行き先の確定は、部分的でしかなく、しかも安定していない。というのも、身体的方向は明確に限定された点に向かうのではなく、周囲の広さへと散逸してしまうからである(vgl. III/1, 76f.)。この段階ではまだ空間は身体的で力動的な性格を保っている。しかし平面(Fläche)との出会いという第二段階において事態は一変する。平面は横に広がって身体的方向が広さの深みへ散逸するのを妨げることによっ

て、方向の行き先の固定を可能にする。こうして固定された平面上の点は任意に結合され、そこに安定した位置と間隔の体系的連関を形成する余地が開かれるのである。その際身体的方向は、それを横切る平面の幅と高さに対する広さへの奥行きとなり、空間は三次元的な広がりを獲得することになる(vgl. III/1, 398f.). それゆえシュミッツは「平面とともに空間は身体から疎外され始める」(UG, 284; III/1, 402)と言い、このように非身体的な空間である場所空間は、平面と出会う視覚と触覚にのみ現れるとする(vgl. III/1, 385)。

以上述べてきたように、シュミッツは空間を三つの形態に分け、広さの空間を最も基層に置き、そこに方向空間を組み込んでこの二つを身体的空間としている。そしてさらにここから非身体的な場所空間の成立を説明している⁽⁷⁹⁾。ただし上の論述の範囲内で、場所空間への架橋が充分になされているとは言えない。ここで解明されているのは、経験的発生過程における基底づけのあり方にすぎない。その意味で場所空間が身体的空間——特に方向空間——に由来していると言うことはできるが、だからといってそこに必要十分な根拠を持っているわけではない⁽⁸⁰⁾。位置や距離の相対的体系、無限分割可能性といった、場所空間に固有な構造契機の妥当性に関して、シュミッツが表立って試みているのは、現象学的解明というよりはむしろ、論理的な手法を用いた「定義」であるように思われる(vgl. III/1, 78~102, 361~364)。これは、我々が実際に場所空間と関わったり、対象を場所空間的に処理する可能性の基礎づけとは、あくまで区別されねばならないだろう。仮にこの定義が矛盾のない、正当なものだったとしても、それが同時に、場所空間的経験の可能性の規定根拠をも意味するわけではないからである。少なくとも身体性に基づく現象学的方法では、場所空間の構造契機の妥当性について、十分な解明を行うことはできないのではないか。それをシュミッツに即して、より広い意味で現象学的に進めていくためには、個体化や数概念の成立などをも考慮し、綿密な再構成をしていかねばならないだろう。

同じようなことは、ハイデガー的な意味空間と身体空間の関係についても言える。すなわち、配慮において有意義化された空間は、事実に経験のレベルでは身体性に基づいているとしても、身体空間のうちに還元しうるものではない。場所全体性、遠ざかりの除去、方向の調整といった構造上の諸契機を規定

しているのは、身体的経験とは異なる理解において開かれる、意味的な指示の連関である。両者がどのように関わり合っているかということについては、詳細な考察を要するが、一方が他方に還元されたり、解消される関係にないことだけは確かであろう。それでも現時点で言えるのは、実際の空間経験ではシュミッツが論じている三つの空間形態と、ハイデガー的な意味空間が複雑に交錯しつつ、そのつどさまざまな様態において全体として経験されることが多いということである。

ここで次のような疑念が生じるかもしれない——広さの空間、方向空間、場所空間、さらには意味空間が多くの場合ともに経験され、それらが一体となってそのときどきの空間経験を成り立たせているとしたら、このような空間形態の区分はどの程度必然的、ないし妥当なものなのか。それをわざわざ広さ、方向、場所といった諸契機に基づいて分類するのは恣意的ではないのか——他の現象学的空間論との相違を明らかにするためにも、ここでこの問題について、考察しておかなければならないだろう。この分野での包括的研究としては、ハイデガーとフランス現象学から強く影響を受けたボルノウ、およびフッサールとベッカーの流れを汲むシュトレーカーの業績を挙げることができよう⁽⁸¹⁾。彼らはシュミッツとは異なり、人間の経験様態の違いに基づいて、さまざまな空間形態を区別している。扱っている経験の多様さの点ではボルノウのほうが幅広いが、体系性の面ではシュトレーカーのほうが緻密なので、ここでは彼女が行っている空間形態の区分を比較材料として取り上げることにする。

シュトレーカーは体験される空間として「気分空間(gestimmter Raum)」、「行為空間(Aktionsraum)」、「直観空間(Anschaungsraum)」を区別し、さらに数学的・幾何学的空間に関する現象学的考察を行っている⁽⁸²⁾。こうした観点に立つと——より細かい、ないし別種の区分が可能だとしても——異なる経験のあり方に即して現れる空間の性質を、シュミッツのように広さや方向、場所といった端的に空間的な諸契機にしたがって選別することなく、そのまま捉えられるという利点を持つだろう。とりわけシュミッツでは表立って問題にされていない、空間との意味的な関わりも、それぞれの経験に応じて一緒に考察しうる点では、より豊かな内実を備えているということもできよう。しかし他方でそれぞれの経験様態の間の関連が見通しにくく、その結果多様な空間形態

相互の構造的連関や基底づけの関係が捉えにくくなるだろう。シュトレーカーは、体験される空間の諸形態が相互に規定する関係にあり、不可分であることを一方で強調しつつも⁽⁸³⁾、いずれかが他のものを基底づける関係ではなく、その差異がもっぱら世界への態度の取り方の違いに由来するとしている⁽⁸⁴⁾。このような見解は、人間の多様な経験様態のうち、明確な基準がないまま、安易にいずれかを根源的なものと見なすことを避けようとする慎重さから来ているように思われる。彼女のような方法で空間形態を区別する限り、これはむしろ妥当な態度だと言えるかもしれない。それでもやはり、経験の諸様態が截然と区別できるわけではない。我々が身体を動かしているからといって、気分による規定がなくなったりはしないし、直観という態度を取っている場合に、身体の動きが止まるとも限らない。結局どの形態に属するのか曖昧な境界事例については、場所や隔たり、方向、点、広さなどの端的に空間的な契機の性質の違いによって区別されている。その際これらの契機に明確な概念的規定を与えようとするなら、やはり種別的な空間形態の間の構造的連関を明示しうるような、一貫した観点が必要になるだろう。シュトレーカーの議論に統一性を与えているのは「意味」や意識の「能作(Leistung)」であり、この能作は最終的に身体性に基づいているとされる⁽⁸⁵⁾。しかし意味や能作はどのように、またいかなる意味での身体に関わるのか。気分、行為、直観などの多様な経験に応じて、身体が異なる仕方では捉えられている場合、それらを貫いて空間経験を統一している身体とは、いったいどのような身体なのか。シュトレーカーにおいては、このようにさまざまな領域の事象が扱われているのに、その共通点や相違、相互の関連が曖昧なまま分析が進められているように思われる。その結果空間の諸形態の間の構造的連関は——その解明の必要性が生じているにもかかわらず——統一的観点からは捉えられず、そこに属する諸契機が、人間の経験様態の違いとともに、別々に特徴づけらるに留まっているのではないか。

上述したシュトレーカーや、ボルノウの立場に比べると、シュミッツは——少なくとも広さの空間、方向空間、場所空間という三つの区分に関しては——身体性に強く定位しているため、一面的なところはあるだろう。しかしまさにそのおかげで方法論的に明確であり、異なるレベルの事象を不用意に混同する可能性が少ないと考えられる。ボルノウにしてもシュトレーカーにしても、空間経

験における身体の根本的な意義に言及しながらも⁽⁸⁶⁾、彼らの分類するさまざまな空間経験において、身体が具体的にどのようにそこに関与し、その統一性がどこに存するのかが曖昧になっているのである。身体と意味の領域を空間経験の分析に際して同時に扱うことは、この曖昧さのゆえに可能になっているとも言えるだろう。本稿ではこれとは異なる立場を取り、意味や理解に関することは、第6章で身体性からいったん離れ、ハイデガーの存在への問いとともに論じることになる。またシュミッツは、端的に空間的な諸契機から空間形態を区別しているので、相互の構造上の連関が捉えやすい。そしてこの諸契機が身体性に即して汲み取られているがゆえに、身体と空間の多様な関わりを統一的な観点から考察することに成功していると考えられる。

さて上で論じてきたように、我々の自己存在は身体において事実性に根差し、世界の空間的広がりへと開かれており、そのようなものとして身体はその時々が多様な空間経験を力動的に組織化している。とはいえこのことは、周囲の空間的世界の現象形態を規定するイニシアティブが自己の身体にあることを、必ずしも意味しない。我々は何よりもまず、身体の狭さとして広さの内に投げ込まれており、この広さは最も原初的な空間形態として常に我々の身体的な世界内存在を規定している。そして上述したように広さの空間は、むしろ身体を包み込む雰囲気や気候として現れる。我々はそうした雰囲気的なものとしての感情のうちにすでに沈み込んでおり、身体は言わば、それに共鳴したり反応する場なのである。第2章の論述によれば、投入論は周囲から襲いかかる雰囲気と、それによって引き起こされる身体的揺動を抑制し、自己の自立性を確立しようとする実践的モチーフに基づいて成立した。この目的を果たすために、外界から切り離された内面世界が創出され、人間の自己はその中に引きこもることで、自らの支配権を行使しうる領域を手中に収めたのである。この経緯を逆に見るなら、周囲の空間的世界は元来我々を脅かし、圧倒する力を秘めた場であると言える⁽⁸⁷⁾。それゆえ情動によって現実味を獲得する身体的存在としての我々の世界経験を理解するには、感情を雰囲気として捉えるとともに、その身体との関わりを考察せねばならない。

第5章 雰囲気としての感情

我々の生において感情の持つ意義は、測り知れないほど大きい。喜びや悲しみ、怒り、憎しみ、愛情といった情動こそが、個人の生に固有の彩りを与え、自己の存在に——身体的状態感を通じて——その時々の実在性を保証する。我々はこうした代理不可能な自己の存在、つまりシュミッツの言う「主観的事実」のうちに常に根差し、そこから世界へと関わっているのである。ところが感情はその移ろいやすさ、捉えがたさゆえに、人格的自立化と永遠不変の真理や価値を追求してきた伝統的な哲学においては、適切に扱われてこなかった。そこでは、一見近づきやすいように思われる感性や、いわゆる「高次の」精神機能である悟性や理性との関連で、消極的に位置づけられることが多かった。積極的に論じられる場合でも、美学や道徳、宗教の領域で、特定の基準にしたがって一部の感情が特権的に扱われるか、もしくは理性哲学への反動として称揚されたにすぎない。20世紀に入ってからようやく感情は、とりわけ現象学の中で、シェーラーやクラークス、サルトル、ハイデガーらによって、その独特な事象的性格に即して、分析が試みられるようになったのである。この一連の現象学的探求を通じて、上述した事象的生にとっての意義以外に、感情が意のままにならない性格を持つこと、また内面世界に限定されず、世界の内で出会われるものであるという認識が、次第に一般化してきた⁽⁸⁸⁾。

シュミッツは「雰囲気(Atmosphäre)」という語を術語化することによって、こうした現象学的な感情理解の動向を集約し、さらに幅広いコンテクストへ拡張しようとする⁽⁸⁹⁾。ただし雰囲気は感情の経験に深く関わる事象ではあっても、いきなり感情そのものと同一視することはできない。これは単に言葉の意味やニュアンスの問題ではない。事象の上でも両者の関連はより厳密に把握されねばならない。感情はこれまで個人の主観的な内面状態として解され、他方雰囲気は——内面的ではなく、外的に経験されるものであるにしても——一般にはむしろ、言わく言いがたいもの、それ以上規定しえないものを表すための便利な名称にすぎず、それがいったい何であるかは、感情以上に漠然としている⁽⁹⁰⁾。それだけに言葉上の移し替えだけでは、かえって概念的な曖昧さへ迷

い込むおそれがある。この危険を回避するためにも、伝統的な感情理解の問題点をより詳細に検討し、感情を雰囲気として捉えるための事象的な必然性が証示されねばならない（§ 1）。これによって感情を個人の内面状態から解放した後には問題になるのは、感情がいかなる仕方で個人の経験に属し、その主観的側面を捉えうるのかということである。シュミッツによれば、この問いは身体性に着目することによって解決される。そして感情の空間性を身体空間性と対比しつつ、その多様性について具体的に論じる（§ 2）。最後に「住むこと」と雰囲気の産出について論じ、我々が現実の生のうちでどのように雰囲気を配慮しつつ、それと実践的に関わっているかを考察する（§ 3）。

§ 1 伝統的な感情理解の反証

感情を新たに雰囲気として理解するシュミッツの立場が、事象的に見て正当であることを証示するためには、第2章で論じた投入論的な感情理解に潜む矛盾を露呈させると同時に、その矛盾をシュミッツ的な観点から解消しなければならない。したがってここでは、感情が果たして内面的で単に主観的なものなのか、それとも何らかの仕方で「外的に」経験される、言わば客観的な側面をもっているのかという点に絞って、伝統的な立場を批判的に検討していくことにする。別の観点——他の精神活動との関連、道徳的・美学的見地からの考察、動機や生理的プロセスに基づく解釈など——からなされてきた議論については、問題領域として直接的な接点がないので、本論で吟味することはできない。そこで少なくとも一見感情が外的に見出されるように思われる事例を取り上げ、そのような現象を内面的な感情の投影、ないし推論による再構成、感情移入として解釈する際の問題点を明らかにする。

さて、我々は日常生活の中で、感情を他者には近づきえない、外界から隔絶した自己の精神状態としてのみ認めているわけではない。何と云っても我々は他者の怒りや喜びを認知することができるし、特定の個人に限定できないものとして、パーティーの和やかなムード、会議の緊迫感、コンサートの熱狂、葬儀の場の沈鬱さなどを感じ取る。これらはそこにいる人々の感情を規定するような仕方で、その場を全体として支配しているように思える。その点では春の

陽気、秋の憂愁、朝の爽快さ、闇の不気味さ、嵐の気配、真夏の抑鬱的な蒸し暑さ、冬の凍るような日の清澄さなど、天候や気候と密接に関わる経験も、同じような性格を持っていると言える。さらに我々は休日の平穏さを体験し、物悲しいメロディー、清謐な山の景色、のどかな田舎の風景、殺伐とした都会の相貌について語る。こうした感情に関わる諸々の現象は、日常的にさまざまな言葉で表されるだけではなく、文学や芸術においては本質的な役割を担ってきた。これは単に素朴な日常の厳密さを欠いた表現、もしくは比喩的なレトリックにすぎないのだろうか。仮にそのような側面があるのを認めるとしよう。では上に挙げたような事態は、レトリックを使わずに、「厳密な」表現で的確に言い表せるのだろうか。たとえそれが困難であるとしても、そのことは我々の言語の貧困さを示しているにすぎないのか。これらの疑念にも、一考に値するところがあるだろう。だがそれにしても、いったい我々はなぜこうした表現を理解したり、得心したり、自ら口にしたりするのだろうか。またその文学的・詩的に洗練された修辞に感動を覚えるのはなぜなのだろうか。我々は根底において、上述した表現が的確でありうるような何かを、単なる言葉上の事柄としてではなく、「身をもって」体験しているのではないか。

伝統的な立場なら、こうした事例を、人に関することであれば、推論や感情移入というある種の努力によって、気候や景色、音楽などについては、内面状態の恣意的な投影として説明するだろう。そして他者の感情は直接知られるのではなく、また景色や気候はそれ自身何ら感情的な要素を含まない、中性的なものだと主張するだろう。だが本当にこのような回りくどいことが行われているのか。仮に我々の精神がそれを瞬時にやってのける能力を備えていたとしても、次のような問題が残る——推論や感情移入、投影といった内的な精神活動が、いったい何によって誘発されているのかを明らかにしなければならないのである。この問いに対する答えを自分自身のうちに——気まぐれや自発的な決断など——求めることはできない。なぜなら誘発の源が自分の中にあるとしたら、上述したような場面に出食わしたとき、まったく無関心で中立的な態度を取ることができるはずであるが、実際にはそのような余地が我々には与えられていないからである。他方ハイデガーは、この問いに対して次のように答えている——「そうしたことが起こるのは、偶然や恣意によるのではなく、明らか

に次の理由による。すなわち我々が事物をそのように見なしたり、語ったりせざるをえないように、言わばそれ自身から促すようなあるものを、事物に即して(an den Dingen)見出すからなのである」(GA29/30, 128 強調原文)⁽⁹¹⁾。つまりハイデガーからすれば、我々は他者にせよ、気候や景色やメロディーにせよ、それらを常にすでに感情的な要素とともに見出し、その中に身を置いていることになる。

またシュミッツが言うように、推論や感情移入によって他者の感情を捉えるためには、その感情が自分にとって、すでに自分自身で経験済みでなければならぬ。しかも最終的には、とりわけ感情移入の場合は、相手と同じ感情を持たねばならなくなる。さらに自分の精神状態を外界に投影するためには、もともと自分が心の中でその感情を抱いていなければならない。だがこうしたことはすべて実際の経験に反している。我々は未知の、自分が経験したことのない感情を他者から感じ取って、戸惑ったり驚愕したりする。それに人が悲しんでいることを認知するために、自分まで悲しむ必要はまったくない。我々はある景色を見て突然気分が変わったり、それまで経験したことのない感情を抱くこともある。また天気やメロディーを憂鬱なものとして認めつつも、自分自身は陽気であることもある(vgl. III/2, 135~137, 151, 155, 397f.)。推論や感情移入やそれに類したことは、確かにある範囲内では認められるだろう。とはいえそれは決して他者の感情の第一次的な経験ではなく、その原因を探る場合に行われるか、さもなければ、自分がすでに感じているものを事後的に確認したり、言語的に明確化する作業であると考えられる。投影に関しても、すでに感じ取っているものについて、さらに意味づけをしようとする場合には、それに近いことが行われていると言えるだろう。いずれにせよ、このように感情を非空間的な内面世界の出来事とする投入論的立場は、現象を十分に説明することができず、かえって恣意的な構築に陥ってしまう。

以上の考察から、感情が内的な精神状態ではなく、言わば外的に見出されること、したがってシュミッツの言うように雰囲気的にあたりに広がっており、「個々の主体や客体に特に付与されることなく、そこにいるすべての人と事象を一気に包括する」(III/2, 102)と解したほうが、事象的に適切であることが示される。感情が空間的広がりを持ち、意のままにならない自律的な性格を備

えているからこそ、他者の未知なる感情に出会ったり、自分が経験したこともない感情を抱くこともあるし、パーティーや会議の雰囲気を一瞬に感じ取ることもできる。このように雰囲気として周囲を満たす感情は、それ自身が直接に知覚されるのである。もちろん周囲の知覚される雰囲気と自己自身が抱く感情が、一致するとは限らない。しかし両者が食い違う場合でも、決して自己の感情は私的な内面領域に収まっているのではなく、あたりに広がって「二つの雰囲気の競合」(III/2, 100)が起きているとされる。例えば自分が不機嫌であったら、その場の陽気な雰囲気はかえって苛立たしいものを感じられ、怒りが湧いてきたり、虚しくなったりする。他方その場の雰囲気は自分がいるせいで悪くなったり、白けたりするだろう。このように二つの相容れない雰囲気が出会うと、互いに衝突して、言わば「優位を競い合い」、やがて全体として変化していく。逆に自分の感情と周囲の雰囲気が一致、ないし近ければ、二つの雰囲気は「同調する」(III/2, 105)。その場合、自分の感情はその場の雰囲気に溶け込み、皆が同じ雰囲気のうちに安らうことができるし、あるいはその雰囲気がさらに盛り上がることもあるだろう。このようにある雰囲気に包まれているとき、我々が取る態度はさまざまであり、シュミッツはその様態を「自分を委ねること(Preisgabe)」、「抵抗すること(Widerstand)」、「自分を引き離すこと(Entzug)」の三つに大別している——自分を委ねるときには、あたりの雰囲気に吞まれ、自分も同様の感情を抱く。そして抵抗する場合には、周囲の雰囲気の吞み込まれはしないが、やはりその拘束力に縛られており、自分の感情との間に対抗的な緊張関係が生じる。また自分を引き離すときはこの拘束力から逃れ、周囲の雰囲気は大きな影響力を及ぼすことなく、ただ認知されるに留まる(vgl. III/2, 142f.)。シュミッツによれば、こうした自己と世界の雰囲気上のコントラストのあり方を決めるのは身体である。すなわち知覚される感情と自己自身が抱く感情(ないし「情動的に襲われること」)は、身体的揺動によって区別される(vgl. III/2, 136f., 152; LG, 22)⁽⁹²⁾。そしてこの身体的状態感において、第3章§2で述べた意味で、感情の主観性と客観性の差異が生じる。すなわち、当の主体経験にのみ語りうる主観的事実としての感情と、そこにいるすべての人が同様に語りうる客観的事実としての感情が、身体を通じて区別されるのである⁽⁹³⁾。

こうした感情の空間性が見過ごされてきたのは、感情が非空間的な主観の中で生じると信じられてきたからである。哲学の歴史を支配してきたこの先入観は、第4章で述べたように、空間を一義的に場所空間的な構造においてのみ理解する限り、克服されえない。雰囲気としての感情は、三次元的な位置と間隔の均質な連関のうちには位置づけられず、あたり一帯に分割不可能な仕方で、先次的に広がる。シュミッツによれば、感情に認められる広さは、身体の狭さの背景をなす広さと同じであり(vgl. III/2, 358, 367; LG, 110)、したがって彼が解明した身体空間、とりわけ広さの空間からのみ理解可能になるのである。それゆえ次節では身体空間と対比しつつ、感情空間に独自の構造を論じる。

§ 2 感情空間の構造

感情の空間的広がりとは、伝統的に解された空間である場所空間とは異なり、位置や間隔による分節化が欠如し、先次的で明確な限界や境界を持たず、分割も測定もできない。それでも独特のヴォリュームと密度を伴って、身体的に感知される。その点で感情の広さは身体的な広さの空間と一致する。ただし身体空間が絶対的な場所である身体の狭さの周囲に展開されるのに対し、感情の場合は決して場所的に限定されず、茫洋とあたりに広がるという特性を持つ。また身体の方は狭さを起点として広さへ向かうが、雰囲気としての感情は、逆に広さから、現象的に際立つ源泉なしに、狭さとしての身体に襲いかかる。このような感情に特有の方向性を、シュミッツは「深淵性(Abgründigkeit)」という語で特徴づけている(vgl. III/2, 273f., 359)。そしてこうした身体と感情の空間性の違いは次のような経験的事実によってより具体的に確証される。すなわち、感情は雰囲気的にあたりに広がるため、そこにいる人の感情と必ず相互作用——上述した「競合」ないし「同調」という仕方で——を引き起こすが、他方身体的揺動の広がりとは身体の狭さにおいて場所的に限定されているため、人々の間で単に並置されるに留まり、相互に影響を及ぼすことがないのである。例えば友人が喜んでいるとき、自分も気分がよければ、互いの感情が同調し、さらに高揚するであろうし、逆に自分が悲しんでいれば、二つの感情が拮抗して、友人の喜びは沈静化し、自分の悲しみはより深まったり、和らいだ

りするであろう。しかし相手の身体的な疲労感や痛みが自分の身体に直接変化を引き起こすことはないし、元気ではつらつとした人と一緒にいるからといって、自分の腹痛が和らぐこともない。仮に相手の身体的状態感が自分に影響を与えるにしても、それはその人と自分の感情の間に起こる相互作用を通して初めて可能になると考えられる。すなわちもし友人が腹痛のせいで憂鬱になっていれば、それを通じて自分も憂鬱になり、体が重く感じられることもあろう。しかし相手が腹痛にもかかわらず陽気であつたら、そのような変化が自分に起こることはないだろう (vgl. III/2, 103~106, 150f. ; LG, 117)。

以上が、身体空間と感情空間の間に一般的に認められる相違と関係である。その上でシュミッツは、さまざまな感情をその空間的性格にしたがって以下のように分類している。

・ 純粋な気分 (reine Stimmung) Vgl. III/2, 219~264

広さのみを有し、方向を持たない⁽⁹⁴⁾。ここに属するのは、次の二つのみとされる。

満たされた広さ：充足感 (Zufriedenheit)

空虚な広さ：虚無感 (Verzweiflung)

・ 情緒 (Erregung) Vgl. III/2, 264~306

何らかの仕方で方向づけられている。その方向の性質によって以下のように細分化される。

純粋な情緒 (reine Erregung)：明確な目標を持たず、漠然と方向づけられている。

一方向的 (einseitig)：上へ向かう喜び、下へ向かう悲しみや憂鬱

全方向的 (allseitig)

求心的 (zentripetal)：気まずさや羞恥心、怖気など

遠心的 (zentrifugal)：漠然とした憧憬や期待感など

* ここで気分と情緒を区別する契機となっている方向は、上述した広さから狭さへ向かう感情一般の方向とは異なることに注意せねばならない。ここで問題になっているのは、感情の雰囲気的広さそれ自身の動性であつて、言わば情緒は、方向づけられた広さから身体の狭さへ襲いかかるのである。

- ・ 中心化された感情(zentriertes Gefühl) Vgl. III/2, 306~330

明確な目標へ方向づけられている。具体的に何かに向けられた恐怖や怒り、悲しみ、喜び、愛情などが例として挙げられる。ただし感情がそこへ向かい、中心化される目標ないし対象は必ずしも一義的ではない。例えば病院へ行って注射を打つ場合、恐怖は具体的には注射器ないし医者へ向けられるが、実際に我々が恐れているのは痛み、あるいは自分が痛みに苦しむという事態である。注射器は痛みに対する恐怖を具現するものであって、我々は注射器自体を恐れるわけではない。また家族の誰かが死んだ場合などは、その人が使っていたもののような具体的事物だけではなく、住んでいた家や街などの場所が、悲しみを具現するものとなる。死後間もない頃であれば、いたるところであらゆるものが、自分を悲しませるであろう。しかしここで悲しみの対象になっているのは、これらの家や街、周囲のすべてではなく、家族が死んだという現実の事態、あるいはその人の不在の事実である。それゆえシュミッツは、そうした感情を喚起する事象や場所のことを、感情の雰囲氣的な広がりが集まって濃密になるところという意味で、「濃縮領域(Verdichtungsbereich)」、濃縮領域で具現化される感情の本来的な対象となっている事態を「投錨点(Verankerungspunkt)」と呼んで区別している(vgl. III/2, 314~320;UG, 301f.)⁽⁹⁵⁾。両者は必ずしも別々ではなく、例えば特定の人に対する愛情においては一致している(vgl. III/2, 319)。ただここで注意しなければならないのは、濃縮領域も投錨点も感情の現象的な源泉ではなく、どこからともなく襲いかかるという感情の深淵性がここで否定されるわけではないということである(vgl. III/2, 318f.)。というのも、我々はすでに恐怖や悲しみに襲われているからこそ、注射器や故人の使っていたものがそうした感情を具現するものとなり、痛みや死の事実がその対象となりうるからである。むろん病院に行き注射を受けるとか、家族の誰かが死んだという事実がなければ、それに対して恐怖や悲しみを感ずることもない。しかし濃縮領域や投錨点として現れるこれらの事象や事態は、ある感情を引き起こす原因としての源泉ではあっても、感情自身の現象的な源泉ではない。この種の誤解は広さの空間に広がる感情を、場所空間の中で見出される特定の対象に位置づけたり、そこに眼差

しを向けたときの身体的方向の行き先を感情の源泉と混同することによって生じると考えられる。しかし感情自身は場所空間的な構造をもっていないので、その現象的な源泉を特定の場所に求めることはできないだろう。

このように中心化された感情も、他のすべての感情と同様、広さから深淵的に襲いかかる雰囲気的人格を持っているのである。

以上述べてきたように、感情空間は広さを本質として、さらに方向の有無、その性質に応じて、さまざまな構造とともに現れる。そしてシュミッツは種々の感情のうちで、広さだけをもつ「純粋な気分」——充足感と虚無感——を、他のあらゆる感情の基層、ないし背景をなすものとして考えている(vgl. III/2, 263)。このように特定の感情を根本的なものとして区別する試みは、ハイデガーやボルノウにも見られる。実際には多種多様な感情はそれぞれに特有の性格を持っているので、そうした試みが事象的にどの程度妥当であるかを吟味するのは難しい。それでも何らかの意味で一部の感情を特権的に扱うには、ある一定の観点から基準を設定する必要がある。ハイデガーは存在への問いとの関連で「根本気分(Grundstimmung)」を規定するし⁽⁹⁶⁾、ボルノウは対象を持つものを「感情(Gefühl)」、対象が欠如しているものを「気分(Stimmung)」と呼んで区別し、後者を根本的なものとしている⁽⁹⁷⁾。また従来のように、道徳的・美学的見地から基準を決めることもできよう。このような場合、根本気分を規定する観点から、感情という事象自身から汲み取られたわけではなく、別の問題領域に由来するので、事象的な正当性が曖昧になりやすい。とりわけその観点からなされた区別を感情の現象的性格の差異と同一視すると、外的なモチーフによる歪曲化を生むおそれがあるが、考察を当該の問題領域に限定している範囲内では妥当性の根拠の所在を明示しやすいという利点を持つ。他方シュミッツにおいては、空間性という感情の現象的な性質にしたがって区別しており、その最も基本的な契機である広さだけを持つものを根本気分としている。ただしその時々を経験される感情は、さまざまな方向とともに特有の性格をもって現れ、いくつかの雰囲気が混ざり合って競合したり同調したりするので、特定の感情を常に根底にあるものとして見極めるのは事象的に困難であろう。それでも純粋な気分の根本性を広さの「密度」、ないし満たされ具合の点でのみ認めらるなら、事象的に十分な妥当性を持つだろう。実際一口に喜びや悲しみと言っ

ても、満たされたものとして感じる場合と、空しく感じる場合とが区別できるからである。

空間的性格に基づいて感情の多様性を捉えようとするこうしたシュミッツの試みは、少数の概念によって体系的で柔軟な探求を可能にし、また一言で表現できない感情の微妙なニュアンスや感情の変化を分析するのに役立つ。この分野においてシュミッツ以前になされた包括的研究としては、すでに言及したボルノウの業績を挙げることができる。だが彼の場合、その具体的な分析の豊かさや主題の広さにもかかわらず、概念的にはあまり洗練されていない。感情の事象的性格の違いに関しても、個別的对象への関わりの有無から一面的に感情と気分を区別するに留まっている。また身体との関連がボルノウでは軽視されているが⁽⁹⁸⁾、感情の経験における身体性の契機がいかに重要であるかは、これまでの議論から明らかであろう。この点に関しては、上述した感情の多様な空間的性質から、さらに次のようなことが言える——感情は先次元的な広さから深淵的に身体の狭さに襲いかかり、身体は逆にこの狭さから広さへ向かうという仕方で両者は関わり合っている。その際感情空間自身のさまざまな方向性は、それに相応する身体の状態感や動きを誘発する。例えば上へ向かう喜びに捕らわれているとき、我々の身体も軽快になって「浮き浮き」し、実際に飛び跳ねることもある。また下へ向かう悲しみに包まれているときは、身体が重く抑えつけられるように感じ、「落ち込んで」うなだれる。また求心的な羞恥心や怖気に襲われていれば、身体が縮まるように感じる、言い換えれば、我々は恥ずかしさで「小さくなり」、恐ろしさで「身が縮む」ような思いをするのである。逆に遠心的な期待感などにおいては、身体が広がるように感じ、期待に「胸を膨らませる」。中心化された感情の場合には、濃縮領域へ身体が方向づけられる。例えば愛らしい子供に引きつけられたり、面白いものを見て興奮のあまり「身を乗り出し」、眼が——身体もろとも——「釘付け」になるのである。

以上感情空間の構造、およびその身体への関わりについて論じてきた。これによって雰囲気としての世界の現れと、そのうちで身体的に存在する我々のあり方がいっそう具体的に解明されたであろう。我々はさまざまな感情の雰囲気的広がりにも襲われ、それに身体的に応答しつつ、世界と関わり合う。こうした

人間の存在様態は、空間的広さへの開放性、自己存在の事実性や主観性一般を支える身体の根源性、および感情の自律性ゆえに、根本的には我々の意のままにならない仕方で規定されている。したがって伝統的な人間理解——内面世界のうちに引きこもって自己に固有の権限を確保しようとした理性的存在——は、やはり一面的で現実を歪曲していると言える。とはいえ我々は自己の自立性を脅かす雰囲気的な力にただ引き渡され、翻弄されるだけではない。我々は意のままにならない存在様態に基づいて、何らかの能動性、活動性を発動し、積極的に自己や世界に関わりうるのである。そこで次にそのような人間の態度として、雰囲気の配慮について考察していく。

§ 3 雰囲気への配慮

雰囲気として現れる周囲の世界は、我々に対して攻撃的、破壊的、抑圧的に作用することもあるが、穏当に、融和的、解放的に作用することもあるが、こうした変化はほとんどの場合、我々の意のままにはならない。天候の移り変わり、轟く雷鳴、車や工事の騒音、街の喧噪、見知らぬ人の往来などによってもたらされる多様な雰囲気の変化に、我々は絶えずさらされている。しかしその一方で、単にこの変化に身を委ね、振り回されるだけではなく、それを回避したり、遠ざけることもできるし、和らげたり、変えたりすることもできる。このように我々は、さまざまな仕方で雰囲気を気遣いながら、世界へと関わっており、そこにおいて自己の権限を脅威から守り、安定した生を自ら確保しようとするのである。ただしこれは投入論的に、外界を遮断して内面世界に閉じこもることではなく、自らに固有の雰囲気的空間を、言わば自己自身の世界として築き上げることを意味する。そしてその最も身近で具体的な形態が「住むこと」なのである。

この「住むこと」は、ただ単に建物の中で生きることではなく、人間の根本的な存在様態の一つとして、今世紀において多くの思想家によって論じられてきた⁽⁹⁹⁾。感情を内面世界から解放し、世界の現れを雰囲気的なものとして捉えようとするシュミッツは、この観点から住むことを究明しようとする。すなわち「住むということは、囲い込まれた空間における感情の文化であり、そこ

において人間は、自分に浸透してくる深淵的な雰囲気調整し、ある程度調和的でバランスのとれた生き方ができるような関係を、雰囲気との間に見出そうとするのである」(UG, 318; III/4, 247)。この「囲い込み(Umfriedung)」はある種の空間の隔離であるが、その際壁や屋根などによる物理的な隔離は、むしろ多くの場合必要ではあるが、二次的な意味しか持たない。むしろ空間の囲い込みにおいて本質的に重要なのは、我々の生に平穏さと安定を確保すべく、外部の雰囲気を排除したり選択的に取り入れて、内部の雰囲気を我々の配慮に合わせて制御することである(vgl. III/4, 224, 269)。そして建物の物理的な構造もここから規定されると考えられる。それゆえ特殊な目的で作られた空間ほど、閉鎖性は高くなる傾向にある。例えばコンサートホールや映画館では、音楽や映画によって生じる雰囲気を守るために、外部からの影響を完全に遮断しなければならない。また祈りの場である教会や神社の場合も、敬虔さや畏敬の念を喚起すべく、聖域として可能な限り世俗的な雰囲気を排除しなければならない。とりわけヨーロッパの市街にある教会は、建物自体がきわめて閉鎖的にできしており、内部は外とはまったく異質な雰囲気が支配する、言わば「別世界」である。外部からは、ステンドグラスを通してわずかに光が取り込まれるだけで、景色は見えないようになっている。日本の神社や寺の場合、建物自身は開放的であるが、周囲の森や庭が世俗的な雰囲気を遮断する役割を担っている。我々の住居は、空間の機能がそれほど特殊化されていないので、上述の例ほど極端ではないが、第一次的に重要なのはやはり、雰囲気を配慮に合わせて制御することである。住むということは、言わば空間を自らの「聖域」として維持することなのである⁽¹⁰⁰⁾。

住居の中の空間は、確かに目的や機能の点で特殊化されてはいない。それでも一般的には居心地のよさ、ないし快適さが配慮の中心になっていると言える。居心地がいいという状態は、経験的にはかなり明確であるにもかかわらず、言葉で説明するのは困難である。その特徴として空間の大きさ、内装や調度品のあり方、温度、適度な整頓や手入れ、住む人の性格や生活態度など、さまざまな契機を挙げることができる⁽¹⁰¹⁾。しかしさしあたり、これまでの議論に基づいて、身体的状態感と雰囲気との関連に絞って考察してことにする。我々が心地よいと感じるのは、リラックスしたときに典型的に現れる身体の広がり

あり、しかもそれはある程度安定した状態になければならない。このような身体的状態感を保つ限りで、外部の雰囲気は完全に遮断されるのではなく、主に窓によってフィルターをかけることで選択して取り入れられる。したがって寒さや暑さ、不安を与える闇、驚愕を引き起こす大きな音、我々をいらだたせ、緊張させる騒音や他人の気配など、身体を狭めたり、圧迫するようなものはできるだけ排除されるが、柔らかい光、穏やかな風、涼しい空気、軽やかな鳥のさえずりなどは積極的に取り込まれる。窓やカーテンの開け閉めは、こうした雰囲気の調整のために必要なのである。むしろ我々は部屋の中でただリラックスしているだけでなく、緊張したり、興奮しながら、しかも居心地がよいという状態を維持する。テレビやゲームなどの娯楽がそれにあたる。だがこのことは、家の中の空間が、不意に外部から襲いかかるものに対して防御されているからこそ可能になり、そこで我々は妨げられることなく、娯楽によって生じる雰囲気に身を委ねられるのである。住むことにおいて重要なのは、上で述べたように、雰囲気を配慮に合わせて制御することであり、それがなされている限りで、その目的たる居心地のよさを実現しうるのである。

さらにゲルノート・ベーメがシュミッツを援用しつつ論じているように、雰囲気は制御されるだけでなく、もっと能動的に生み出されることもある⁽¹⁰²⁾。住むことにおいてそれは、内装や調度品を気遣うという仕方でなされる。雰囲気の産出が単なる制御と異なるのは、ただ外部の雰囲気の遮断や選択的受容を越えて、我々が物の大きさや形、色といった性質に働きかける点である。こうした物と雰囲気との関わりを捉えるために、ベーメは独特の物—存在論を提唱する——彼によれば、物の属性は単に概念的な規定ではなく、現前する様態の規定である。そして物は属性を通じて、他の物から自らを区別して境界づけ、それ自身のうちに引きこもって完結するのではなく、むしろそれ自身から外へ脱け出す。ベーメはこのような捉えた事物の本性を、「物の脱自(Ekstasen des Dinges)」と名付ける⁽¹⁰³⁾。そこでは形や大きさといった、いわゆる第一性質と、色や匂いなどの第二性質が区別されず、いずれにおいても物はそれ自身から脱け出して周囲の雰囲気を形成する⁽¹⁰⁴⁾。したがって我々は物の属性を気遣ったり、ある特定の属性へ向けて物を仕上げることによって、雰囲気を産出するとされる。こうしたことは芸術家や職人の創作行為においてとりわけ顕著

に見られるが、日常生活では、例えばカーテンや壁紙の色を決めたり、家具の大きさや形を選んだりする際に認められる。他にも調度の配置、部屋の手入れや整頓、花を生けるといった行為によって、我々は雰囲気を作り出す。このようにベームはシュミッツの考えを継承・発展させて、雰囲気の出産という観点から、日常の美意識や芸術家の活動、芸術作品の質、商品経済の動向、自然の経験をも捉えうる、広範な美的感性論(Ästhetik)を目指している⁽¹⁰⁵⁾。その意味でベームの見解は興味深いが、雰囲気の出産性——場所的に限定されず、あたりに茫洋と広がるという性格——を否定し、物から脱け出たものとしてその周囲に位置づけるのは、現象を誤認しているように思われる。確かに物の属性を通じて雰囲気は生み出されているとも言えるが、厳密に言えば、物の属性はその場の雰囲気を規定する一契機にすぎない。光や空間の大きさ、暖かさや静けさなど、雰囲気を規定する契機は他にもあり、実際にはこれらが一体となって雰囲気の出産性が決まると考えられる。したがって雰囲気の出産は「制御」の様態であり、物ないしその属性は、感情の濃縮領域として現れるのであって、その現象的な源泉ではない。シュミッツが雰囲気について「出産する」という表現を使わない理由も、おそらくここにあるのだろう。我々はすでにある雰囲気に包み込まれ、溶け込んでいるのであり、そこにおいて初めて自らの配慮にしたがって雰囲気を制御し、変えることもできるのである⁽¹⁰⁶⁾。

このように住むということは、雰囲気として現れる世界への積極的な関与であり、その意味でシュミッツが言うように、「感情の文化」なのである。それは意のままにならない力への抵抗であると同時に順応であり、融和であり、活用でもある。また住むことは、ただ自分の家の中で安らうことではなく、街に住むことであり、根本的には、この世界の内に住むことを意味する。そしてこのような人間の生は、身体的存在として雰囲気としての世界へ開かれていることにおいて成立するのである。

さて、これまでの論述から分かることだが、感情を雰囲気として捉え、身体性との関連で解明しようとするシュミッツの試みにおいては、空間性の新たな発掘が決定的な意義を持っている。主客二元論や心身問題の克服も、さらに世界の内で存在することの事実性の証示も、彼は独自の空間論を基礎に置いてい

とも言える。これはどの程度事象自身に即した現象学的な探求なのだろうか。ここで彼は空間という外的な枠組を身体や感情に押しつけているのではないのか、という疑いが生じるかもしれない。けれどもシュミッツは、あらかじめ決められた空間の固定的な枠組をもって、そこから身体や感情を分析しているわけではない。空間の性格とその多様性は、分析の対象である身体と感情の経験様態に定位して取り出され、その範囲内で概念的に規定されている。空間性はまさに身体と感情に本質的に属する特性であり、先行的に定立された何らかの理論によってフィルターをかけない限り、否定しえない仕方で絶えず迫り来る現象的性格なのである。そのような性格は他にもまだ取り出せるかもしれないが、空間性に基づく探求は、感情と身体という、密接に関連し合いながら一見別種の経験領域に対して、統一的な視点からアプローチし、両者の連関を体系的に把握しようという利点を持つ。

むしろ他の方法に基づく理論が、まったく経験的根拠を持たない現実を無視したものであるというわけではない。どんな哲学にせよ、何らかの経験に根差しているはずである。それでも我々は、第1章で述べたように、経験の豊饒さを捨象したり歪曲していないかどうかを、自らに問わねばならない。例えば投入論を生み出した人格的自立化のモチーフ自身がどれほど正当で、現実の人間の努力を反映しているにしても、その根底にはより豊かな現実が潜んでおり、それに基づいて初めて意義を持つのである。にもかかわらずこのモチーフから人間の本質を規定し、それを現実の存在様態に重ねるなら、人間のあるべき姿を現実のあり方と混同することになるだろう。自己の事実に存在を身体性から捉え、感情が雰囲気的に襲いかかるものとして周囲の世界へ向けて開放された結果、投入論が破壊されると同時に、人格的自立化は根底において揺るがされることになった。だがこのモチーフは、今や感情の文化としての「住むこと」において新たな意味と基盤を獲得する。雰囲気力の身に身をさらしながら、それとさまざまな仕方で関わり、そうした世界の中で自己に固有の世界を築くところに、我々の人格的自立化の可能性も存する。そして自己の世界はもはや閉鎖的な内面世界ではなく、絶えず周囲の世界や他者と、身体や感情を通じて相互に貫流する場へと変貌するのである。

また上で言及したように、雰囲気としての感情は、単に個人的に体験されるものではない。それは集团的・社会的にも経験され、さらには自然においても、また神的なものとしても現れる。そしてただ移ろいやすく、刻一刻変化するだけでなく、ある時代をも支配しうる持続的な性格も持っている。それゆえ我々の他者への関わり、社会的行動、自然の経験、宗教的体験、歴史的出来事も、雰囲気の観点から考察しうるのである。感情を雰囲気として捉え直すことは、事象的に見て妥当なだけではない。それによって、これまで感情とは直接関係ないように思われていた現象へ近づくための、新たな扉を開くこともできるのである。こうしたことは、すでに部分的にはシュミッツ自身によって論じられているが(vgl. III/3; III/4; V)、その先には広大な未開拓の領域が広がっている。ここで行ってきた考察は未だそのための基礎にすぎず、こうしたさまざまな領域における身体や感情や自己存在のあり方も、いっそう具体的に探求されねばならない。

以上の論述をもって、世界内存在の問題を、身体、感情、とりわけそれらに独自の空間的性格から考察してきた。その際我々の自己を事実的存在に根付かせる身体的重要性が、繰り返し強調された。我々は身体的存在として、世界へと、またその中に見出される事物や事態へと関与するのである。しかし我々はまた、ハイデガーの言い方にしたがうなら、「存在を理解する」という仕方世界の内存在し、世界について問うのである。しかも序論で現象学の事象の性格として取り出された「汲み尽くし難さ」は、この存在理解、ないし「存在への問い」においてこそ、まさにそのようなものとして捉えられるのではないだろうか。投入論的な人間理解が却けられ、我々が世界の内存在する様態が具体的に明らかにされた今、これに基づいて次章では、ハイデガーの存在に関する思惟が、汲み尽くし難さの探求として論じられる。ただしその際、これまで自己存在の基盤として位置づけられていた身体性、および情動的経験から、いったん離れなければならない。我々が情動的経験において身体を通じてのみ、事実に世界の内存在しうるとしても、「存在への問い」はそのレベルに還元されたり、解消されはしないからである。

第6章 存在への問いと経験の諸相

存在への問いは、決して概念的規定のレベルの問題ではない。それは何よりも、我々の事實的経験のうちで探求され、言葉にもたらされねばならない。ハイデガーにとってその経験とは、まず存在理解であった。彼はこの存在理解を我々現存在の根本規定として、その存在様態を解明しようとしたのである。

『存在と時間』においてハイデガーを現存在分析へ向かわせたのは、このような意図であったと言える。その際彼は分析を日常性から始めているが、これは存在への問いにとって、いったいどのような意義を持っているのか。当初彼が抱いていた展望からすれば、日常性においてある本質的な構造が摘出され、そこから我々と存在の関わりの根源へ到達し、存在への問いを新たに立て直すはずだっただろう。ところが彼の思索の歩みを見る限り、そうした展望は結局のところ実現に至らなかったように思える。不安における無の経験という日常性の崩壊を経て、存在への問いはようやく「隠れなさ」としての真理の探求として発動することになったからである。それゆえレーヴィットのように、現存在分析を不要なものとして退けようとする論客が出てくるのも、理由がないわけではない⁽¹⁰⁷⁾。

では日常性と存在への問いの間には、本当に架橋しえない断絶があるのだろうか。もしそうだとしたら、存在問題は一切の自明性を破壊しようとする哲学者にのみ要求される思惟の課題か、単に無理やり案出されたものか、もしくは例外的な状況下でたまたま必要となるにすぎないだろう。しかし不安における無の経験がいかに決定的であったにせよ、それはあくまで一つのきっかけであって、そこでのみ存在の探求がなされるわけではない。このことは、いわゆる「転回(Kehre)」の後にハイデガーが行ったさまざまな試みからも推察できるが、何よりも無の経験に固執しすぎると、存在に関する言説は、具体性を欠いた捕らえどころのない説明に陥るおそれがある。それを避けるためにも、日常性という最も具体的なあり方と、存在の真理が生起する様態との関連は、連続的に捉えられねばならない⁽¹⁰⁸⁾。またそうしてこそ、存在への問いは実質的な豊かさと、我々の生における地盤を獲得しうると考えられる。

存在がすでに経験されているとするなら、上述した二つの経験相、すなわち日常性と存在の真理の経験との連続性も、経験自身のうちに潜んでいるはずである。ならば、次のことが問われねばならないだろう。そもそもハイデガーが最初に定位した存在理解において、存在はいかに経験されているのか。またこの存在の経験は、真理としての存在の経験とどのように関わり、いかなる点で区別されるのか——以下で述べるように、これらの問題を論究する際に鍵となるのは、『存在と時間』で現存在の実存を規定するのに導入された「可能性(Möglichkeit)」という術語である。この実存規定は、世界内存在としての現存在の日常性から本来性に至るまで、その構造を根本的に性格づけている。そして我々が関わる存在者の存在が世界に基づいて理解されている以上、理解における存在の経験様態を捉えるためには、「可能性」という語が指している内実を明らかにせねばならないだろう。ここから、真理の経験との関連も考察しうるのである。そこでまず、可能性としての実存規定が、日常性のみならず、本来性、存在への問いと化す無の経験、さらには存在の真理の生起と直接関わっていることを示す(§ 1)。とはいえハイデガーが「可能性」という語で何を表そうとしていたかは、かなり漠然としている。この点を理解と解釈の関係、および死の可能性としての性格に即して明らかにする。その際シュミッツの「カオス的多様性」の概念を援用し、世界内存在における存在の経験様態を考察する(§ 2)。続いて真理への問いのうちでハイデガーが存在をどのように思惟しているかを、『芸術作品の起源』に即して論じ、理解に現れる存在の経験との違いを考察する。そして最後に、ハイデガーにおける存在の真理と言葉の関係についても言及する(§ 3)。

§ 1 日常性とその根源性

世界内存在としての我々の存在様態を探求することは、同時に世界の現れ方と、そのうちで出会われる諸存在者の存在の規定様式を問うことでもある。ハイデガーが思惟の課題とした存在への問いは常に、我々と他の存在者の存在の両方に関わる。その際彼は『存在と時間』において、探求の出発点を最も身近な日常性においたが、その意義はいったい何だったのだろうか。なぜ日常とい

う素朴で非哲学的なあり方のうちに依り処が求められたのか——伝統によって隠蔽され、忘却された存在問題を復活させるためには、何よりも伝統から自らを引き離して事象的に確固たる基盤を獲得することが必要である。それゆえにハイデガーは特定の理念から出発するのではなく、まず事象自身へ還帰しようとする。そして「『事象自身へ！』とは宙に浮いた諸構成や偶然見つかったものに抗し、単に見かけ上証示されているにすぎない諸概念を踏襲しない」(SZ, 27f.)ようにするのである。そこでハイデガーは、最初からある存在様態を特権的に差別化することなく、むしろ無差別で伝統的な概念や理論による負荷が少ない日常性に定位する道を選んだ。

もちろんこれは虚心坦懐に物事を受け取ったり、日常的な出来事の単なる記録や叙述に終始することではない。第1章でも述べたように、我々の日常も、伝統や現行の学問的理論による拘束から決して自由ではないし、その拘束範囲をはっきり示すことも不可能なのである。全体として見れば、日常性自身は、事象に即した、つまり現象学的な哲学の土台となりうるもの以外に、歴史的・社会的・個人的に制約されたさまざまな要素を含んでいるのである。我々が日常性に留まっている限り、そうした玉石混淆の状態から抜け出すことはできない。他方ハイデガーは日常性に定位しつつも、同時にそれを哲学的態度によって乗り越え、言わば「玉」を「石」から区別しようとする。つまりそこで重要なのは、根底に潜む何らかの本質的な契機を日常的な様態から摘出することなのである。——「この平均的日常性に即して明らかにされるべきものは、恣意的で偶然的な諸構造ではなく、本質的な諸構造であり、それは事実的な現存在のあらゆる存在様態において、その存在を規定する構造であることを堅持していなければならない」(SZ, 16f.)。そしてこうした本質構造を解明するためには、その道程を貫き、当の構造の性質やあり方を規定する特定の主導的観点が必要になる。ハイデガーにとってそれは、「現存在にとっては可能性としての自らの存在が問題である」という実存の形式的理念だった(vgl. SZ, 43, 313f.)。では日常性に潜む本質構造の性質とその解明は、この実存の理念によってどのように規定されているのだろうか。

ハイデガーは日常的なあり方の範例として、道具を使用し、何かを製作するという実践的様態を取り上げ、それに即して分析を進める。彼によれば、そこ

において個々のものは相互に無関係に孤立して存在しているのではなく、常に何かのために用いられるものとして理解され、目的から規定される指示によって互いに結びつけられている。この指示は道具の存在性格を先行的に規定するものであり、個々の道具はこの指示連関のうちで固有の意味と役割——ハイデガーの術語で言えば「帰趨性(Bewandtnis)」——を与えられ、それに基づいて出会われるのである。そして現存在にとっては常に自らの存在が問題であるゆえに、これらの指示は最終的に自己存在という目的へ収斂し、そこにおいて統合される。理解のうちで開示されるこうした諸連関の全体的統一は「有意義性(Bedeutsamkeit)」と呼ばれ、これが世界の本質構造であるとされる(vgl. SZ, 66~88)。ではこのような分析の行程において、上述した実存の理念はいかなる意義をもっているのか。ここでまず問われるべきことは、存在者の存在を先行的に規定する指示の連関自身が何に由来するのかということである。その手掛りはハイデガーの次の言葉に示されている。「世界は可能的な有意義性としての世界として開示されているだけでなく、内世界的なもの自身の解放は、そうした存在者をその諸可能性へ向けて解放している。手元存在者はその有用可能性、利用可能性や有害可能性において、そのようなものとして発見される。帰趨全体性は手元存在者の連関の可能性の範疇的全体として露呈する」(SZ, 144 強調原文)。つまり個々の存在者がある目的のために利用したり役立てることができ、場合によっては妨げになりうるといった「可能性」が先行的に理解されている限りでのみ、存在者は固有の帰趨性を獲得し、相互の指示連関のうちに位置づけられるのである。このように存在者の存在はそれぞれに固有の可能性から規定されているが、このこと自身はさらに、有意義性としての世界を最終的に統一している自己の存在が「可能性」から理解されていることに由来する。それゆえ日常性から世界内存在の本質構造を規定し、その解明を導いているのは、実存の理念において自己の存在が「可能性」として捉えられていることだと言える。

ところが上述した日常性の分析は、後にハイデガーが存在への問いを「隠れなさ」としての真理から探求する際、ほとんど意味をなさないかのごとく思われる。『存在と時間』の2年後、『形而上学とは何か』において明確に方向づけられるように、存在の真理への問いは不安のうちで経験される無の顕現から

発動し、そこで現存在の世界内存在も「無のうちで保たれてあること (Hineingehaltenheit in das Nichts)」として捉え直されるからである (vgl. GA9, 115, 307)。ここで有意義性としての世界は消滅しており、その限りでは日常性に定位して解明された本質構造が破綻したところで、存在が問われ、思惟される境位が開かれているのである。しかし上で論じたように、この本質構造が可能性としての現存在の存在規定に基づいて把握されていることを考慮するならば、日常性と存在への問いが直接関連していることが分かる。この点を明らかにするには、『存在と時間』の中で死がどのように捉えられているかを考察しなければならない。

現存在分析において死の問題が登場するのは、日常性から上記の本質構造を取り出してから、それを身近な具体的様態である非本来性への頹落において確証し、そこからさらに現存在の存在を「気遣い (Sorge)」として捉えた後である。存在について問うには存在理解の根源的位相まで到達せねばならず、それはハイデガーによれば、現存在の存在に本来性と全体性を保証しうる死の問題の究明によって達成される (vgl. SZ, 232f.)。ただし彼が論じる死は、人間の生を終焉させる出来事ではなく、自己存在を根底において規定する「端的な無的性格」 (SZ, 306) である。それゆえ死は自分で経験不可能な出来事ではなく、不安の中で現れる無において経験されうるものである。すなわち「不安が直面させる無は、現存在をその根拠において規定している無的性格を露呈させるのだが、この根拠自身は死の中への被投性として存在する」 (SZ, 308 強調原文) のである。むしろここで有意義性としての世界は崩壊し、日常性は転覆されるが、ハイデガーにおいて死が、現存在の存在と同様、「可能性」として捉えられている点に着目しなければならない。死という可能性は、その特殊性にもかかわらず、決して例外的なものでも異質なものでもない。むしろ死においては「現存在がもっている可能性という性格が最も先鋭的に露呈する」 (SZ, 248f.)。つまり日常性に即して解明された本質構造を支えている「可能性」としての自己存在は、死においてこそ、最も的確に捉えられるのである。そして死という、自己存在を根源的に規定する無は、後に存在の真理への問いを発動せしめたものと事象的には通底している。しかも現存在の「可能性」は、存在者の存在の経験様態をも規定している以上、日常的な理解の基盤をなす有意義性の構造と

存在の真理の探求は、この「可能性」という実存規定を通じて、直接関連していると言えるだろう。

以上述べてきたように、「可能性」の概念に注目することによって、日常性と存在への問いを連続的に考察する展望が開ける。この観点から見れば、無の経験は存在への問いを喚起する一つの決定的なきっかけではあっても、そこへ通じる唯一の道ではないことが分かる。またそれによって存在を無という捉えがたい事象との関係においてではなく、存在者とのより密接な関わりにおいて探求することもできるようになると考えられる。とはいえこの「可能性」がハイデガーにおいて何を意味しているかは、かなり曖昧である。これは「可能性」という語がもともと多義的であることにも由来するだろうが、それ以上にハイデガー自身がこの概念を、いかなる意味において用いるかということを明確するよりはむしろ、「問題」として提起している点に原因があると思われる。実際彼は次のように言っている——「実存疇としての可能性は、現存在の最も根源的で、最終的かつ積極的な存在論的規定性である。さしあたってそれは実存性一般と同様、もっぱら問題としてしか用意されえない」(SZ, 143f.)。それでも彼の叙述から、ある程度のことは読み取ることができる。その手掛りになるものとしては、以下の二つが挙げられる。一つは上の引用に続けて「そうした可能性一般を見る現象的基盤を提供するのは、開示しつつ存在することとしての理解である」(SZ, 144)と言われるように、「理解」の構造である。そしてもう一つは、上述したように、現存在の存在の可能性という性格を最も先鋭的に示すとされる「死」である。そこで次章では、これら二つの事象に関するハイデガーの見解に依拠して、彼の「可能性」の概念について考察していくことにする。ただしここでは彼が可能性について述べていることすべてに一貫する解釈を提示することはできず、後の真理への問いと直接関わる限りでのみ論じていく。

§ 2 可能性の経験様態と存在理解

「現存在は自らの可能性である」(SZ, 42)ということは、我々の理解を通じて現れる。それゆえハイデガーは、実存を規定するこの「可能性」がどのよう

に捉えられねばならないかを、理解との関連で探求しようとする。その際彼は通常可能性について言われることから区別するために、次のように注記している。「そのつど現存在は実存論的に可能存在であるが、この可能存在は空虚な論理的可能性から区別され、（……）眼前存在者の偶然性からも同様に区別される。眼前存在性のカテゴリーとしての可能性は、未だ現実的でないもの、決して必然的でないものを意味する」（SZ, 143 強調原文）。つまり逆の言い方をすれば、実存論としての可能性は、現実性や必然性の対立概念ではないのである。またそれは未規定的であることによっていっそう増すような可能性でもない。ハイデガーは次のように言う。「現存在は本質的に情態的なものとして、そのつどすでに特定の可能性のうちに入り込んでおり、（……）自らに委ねられた可能性であって、徹底して被投的な可能性なのである」（SZ, 144）。つまり現存在の可能性は、情動的な契機によって事実的に規定された理解において、そのつど特定の限定、ないし制約を担っている⁽¹⁰⁹⁾。しかもそれは、我々が事実的に常にすでにその中に投げ込まれている限り、ある種の現実性をもっているはずである(vgl. GA22, 173)。ただしそれは、実際に思念のうちで表立って捉えられいるという意味で現実的なのではない。ハイデガーはこの点に関して、理解の企投性格を説明する箇所では次のように述べている。「理解がそれを基盤として企投するもの、つまり諸可能性を、理解自身は主題的に把握していない。諸可能性を主題的に把握すれば、企投されたものからまさに可能性という性格が奪われ、それを所与の思念されたものにまで引き下げてしまう。他方企投は投げることに於いて、可能性を可能性として自らに先立って投げておき、そのようなものとして存在させるのである」（SZ, 145 強調原文）。このように主題的に捉えられる類のものでないとしたら、ハイデガーが「可能性」という語で表そうとする事象は、いったいどのように理解のうちに現れ、いかなる限定と現実性を持つだろうか。そもそも何らかの仕方で主題化され、明示されない限り、可能性は我々にとって近づきえないものに留まり、現実性も限定も持ちえないのではないか。しかしハイデガーは、この一見近づきえないように思える可能性を捉える方途を、解釈と理解の関係において提示している。つまり主題的に明示されるものとの関わりから、可能性が理解のうちにどのように経験されているかを考察する道が残されているのである。

ハイデガーによれば、解釈とは理解が自己自身を仕上げ、或るものを或るものとして表立って捉えることである(vgl. SZ, 148f.)。したがって解釈されるべきものは、それに先立って理解されていなければならない、何らかの先行構造に基づいて初めて解釈が成立するとされる(vgl. SZ, 152)。ここで問題になるのはいわゆる「解釈学的循環」である。これは後に解釈学の根本テーマの一つとなり、多くの議論を引き起こしてきたが、ハイデガーの可能性の概念を明らかにし、ここから存在への問いに移行するためにも、この循環構造をどう捉えるかは、決定的に重要になる。以下この問題を考察していこう。

理解の循環構造は、数学や論理学における循環論証とは異なり、手続き上の誤りとして禁じられているものでも、回避しうるものでもない。この点はハイデガー自身が明言しており、ほとんどの論者の見解が一致している。しかしその積極的で具体的な説明に関して言えば、次元の異なる事象を混同しているか、さもなければ実質を伴わない形式的議論に終始している場合が多いように思われる。例えばフォン・ヘルマンは職人の製作活動にモデルにして解説を加えているが⁽¹¹⁰⁾、これをハイデガーの言う理解の循環構造と同一視することはできない。確かに職人は実際の製作に先立って、自分がどんなものを作るのかを、あらかじめ知っていなければならない。だがこの先行知は主題的に明示されており、それに基づいてのみ彼は製品を仕上げることができる。これは、理解が可能性の企投である限り、上で引用したハイデガーの説明に反する。すなわち理解において企投される可能性は、主題化されえないものでなければならないのである。またペゲラーは論理的循環と区別して、次のような説明を行っている。「解釈学的循環においては、ある意味全体の第一次的な先行把握がその個別的部分を開示する。ただしその後個別的なものの解釈を通じて最初の先行把握が差異化され、変容される。この先行把握が個別的なものの解釈によって吟味されず、(……) 解釈されるべきテキストに、ただある構築物を置き入れるような場合にのみ、解釈学的循環は論理循環に比せられるものになる」⁽¹¹¹⁾。この説明は、全体の見通しがきく程度に限定された事象に関しては妥当するだろうが、現存在の理解の構造にそのまま転用することはできない。ペゲラーがここで語っている「意味全体」は、例えばあるテキストを解釈する際にはおおむね確定できる。しかし現存在の存在、ないし我々の生に関する理解において

は、意味の全体というのが何を指すのか、また全体によって部分がどの程度規定され、部分の解釈を通じて全体がどのような変容を被るのかは不明なのである⁽¹¹²⁾。現存在の存在様態はきわめて多様であって、自己や世界に関する理解の全貌を見通すことなどできない。そのような場合「循環」というのは、具体的にいったい何を表しているのか。

この点に関して、シュミッツは次のように述べている。「ある状況の全体的な先行理解から個別的な事実を取り出して明示すること(Explikation)を循環と呼ぶのは、道理に合わない。循環が生じうるのは、個別的事態が、それに関する主張を根拠づけるために援用される場合だけである。例えば歴史家や文献学者がテキストやその他の資料に特定の先入見を押しつけ、そこから再び当の先入見を読み取って確認するような場合にのみ、循環が生じるのである」(Heg, 376f.)。先行的に理解されている「状況(Situation)」と言われているのは、「カオス的に多様な全体(chaotisch-mannigfaltige Ganzheit)」、すなわちそこに含まれている要素が同一性と差異性に関して未決定な状態にあって、個別化されていない全体的なまとまりである(vgl. UG, 65; I, 311f.; III/4, 416)⁽¹¹³⁾。そしてそこから個別的なものを明示的に取り出す作業が、ハイデガーの言う「解釈」であると言える⁽¹¹⁴⁾。その場合、解釈以前の先行理解に留まっているものがカオス的に多様なものである限り、それを個別化されたものと同定することはできないのである(vgl. III/4, 414)。

このことを、我々が道具の存在を理解する場面に即して、具体的に考えてみよう。例えば椅子は座るためのものであり、我々はそこに腰掛け、通常は机の上で何かを書いたり、食べたりするのに使う。その際椅子の存在性格は、机への指示連関によって規定されている。そして机も椅子も、我々がそれを用いて生活している部屋を指示し、さらにこの部屋は、最終的には、我々がこの世界で存在するという目的から規定されている。これが先に言及した有意義性としての世界である。ではこの全体的な連関において、先行的に理解されている椅子の存在性格は、どのように規定されているのだろうか。それは「机と一緒に用い、その上に座る」という利用可能性、ないし有用性であると一義的に言うことはできない。我々は高いところにあるものを取るために、椅子を使うこともある。その場合椅子は「(机とは別に用いて)その上に立つ」ためのものと

なる。また椅子によっては、通常座るためではなく、花瓶などを置く台として使われたりする。あるいは、場合によっては他の重いものと組み合わせ、扉が開かないようにするのに使われるかもしれないし、喧嘩のときには武器に変わるかもしれない。もし新しいものを買えば、古いものは不要なものとなり、他人に譲られるか、捨てられるべきものとなる。このように椅子を取り巻く事情が変われば、したがって我々がどのような状況にいるかによって、椅子の道具性格は変化し、あらかじめ一義的に決定することはできない。とはいえそれはまったく未規定であるとか、あらゆる可能性を含んでいるというわけではない。それは我々がそのつど投げ込まれている特定の可能性に応じて、一定の制約を担っており、あくまで我々の世界内存在という目的から規定されている。我々が椅子を使って湯を沸かすことなどありえないし、またどんなに困窮しても、椅子を食べることはない。つまり椅子の道具性格は、明確には規定しえないが、ある限定された範囲の余地をもっており、だからこそ我々は実際道具としての椅子に、そのつどきわめて柔軟かつ適切に関わることができるのである⁽¹¹⁵⁾。そして先行的に理解されている道具の存在が、こうした「余白」をもっているなら、我々が椅子を「その上に座って何か書いたり、食べたりするもの」として明確に捉え、解釈した場合でも、それ以前に常にそのようなものとして理解されていたとは言えない。この解釈に際して我々は、個別的規定を与えることのできない漠然とした、つまりカオス的に多様な全体から、特定の規定を——食塩水の中から塩の結晶を析出させるように——取り出したのであって、これを「循環」と呼ぶのは、やはり適切とは言えないだろう。

このように、そもそも解釈に関して「循環」なるものが有意味に認められるのは、すでに前提とされていることと、解釈によって取り出されるものとが、部分的にせよ一致していることを明示し、両者の規定関係が確定できる場合か、さもなければ取り出されたものを事後的に先行理解のうちに置き入れ、すでに初めからそのようなものとして理解されていたと想定する場合だけである。だが先行的に理解されているものは、上で考察したように、確定しうるような固定的な性格をもっていない。それに現存在が自己や世界を可能性から理解し、しかもこの可能性が原則的には主題的明示を拒むものとされている以上、ここに十全な意味での循環は認められない。したがって現存在の存在や世界の理解

に関して言えば、解釈されるべきものが先行的に理解されているということだけを捉えて、それを「循環」と呼ぶのは、実質を伴わない形式的議論になるおそれがあり、厳密に考えれば、両者を同一視することはできないだろう。重要なのは何か「先行的に」理解されているということではなく、先行的に理解されているこの「何か」がどのような性格をもっているのか、先行理解というのがいかなる経験様態なのか、ということなのである。

こうした循環に関する説明の混乱は、部分的にはハイデガー自身の叙述の曖昧さにも起因している。彼は「決定的なことは循環から抜け出すことではなく、その中に正しい仕方では入り込むことである」(SZ, 153)と述べ、この言葉は後の研究者によってもしばしばポジティブに引用される。しかし本当に重要なことは、むしろその次に書かれていることである——「『循環』が存在論的には眼前存在性（存立）の存在様態に帰属することに注意するなら、『循環』という現象でもって現存在といったものを特徴づけるのは、総じて避けねばならない」(ibd.)。ここでハイデガーが言わんとしているのは、結局上で述べてきたことだと考えられる。すなわち眼前にあるもののように個別的なものとして明示し、確定しうるものについてのみ循環が成り立つのであって、現存在の理解についてはそれが妥当しないということであろう。

以上論じてきた解釈と理解の関係から、ハイデガーの「可能性」の概念について次のことが帰結する——彼の言う「可能性」は、解釈を通じて明示的に取り出され確定されるものに先立って理解のうちに潜んでおり、かつ解釈においても、それによって明示化されることなく、その背景として留まり続けるという仕方、現存在の存在を規定している。そして有意義性としての世界も、その構造を確定できるような連関ではなく、ある限定を伴いながらも可塑性と未規定性を蔵したもの、つまりシュミッツの言葉を用いれば、「カオス的に多様な全体」として存在者の存在を規定しており、我々はこうした世界の内に存在するのである⁽¹¹⁶⁾。ただし「可能性」によって性格づけられるこの位相は、単に個々の解釈の前提として要請されているものでも、明示化されないがゆえに近づきえないものでもない。それは解釈による明示化とは別の仕方、露呈しうるものであり、そのような経験を開くのが「死」なのである。ハイデガーにおいて死というのは、現存在の可能性としての性格が最も先鋭的に示される事

象であって(vgl. SZ, 248f.)、同様のことは存在者の存在についても言えるのである。そこで次に、死と我々の根源的関わりについて考察することによって、我々の実存を規定する可能性の経験様態を明らかにしていこう。

ハイデガーの死の捉え方の独自性は、それが経験不可能ではなく、可能性として常に経験され、現存在の存在を根本的に規定していると考ええる点にある。そして彼は死の可能性について、「最も固有な」、「没交渉的」、「追い越せない」、時期的に未規定であるがゆえに「あらゆる瞬間に可能」という四つの特徴を挙げている(vgl. SZ, 250, 258)。もっともこれらの特徴は、必ずしも死にのみ妥当するものではないだろう。例えば「最も固有な」という性格は——これまで考察してきたことから分かるように——死に限らず痛みや不安など、身体性に根差す情動的経験一般に言えるだろう(vgl. HH, 310)。また他者に語ることもできないほどの苦悩も、やはり「没交渉的」と呼ぶことができる。「追い越せない」のは死ばかりでなく、現存在の被投的存在の事実性も、そのように見なすことができよう。「時期的に未規定」であらゆる瞬間に可能なものとしては、他にも病気、事故などを挙げられるだろう。むろんここで述べたことが有効かどうかは、死を特徴づけるこれらの言葉をどう理解するかにもよるだろうし、またそれらが術語として適切かどうかについても、異論の余地はあろう⁽¹¹⁷⁾。しかしいずれにせよ、死が非本来的に理解されている限り、その本質的な意義が逸せられてしまう。重要なのは死の可能性の適切な理解であり、そこから初めて現存在を規定する「可能性」の意味も露呈しうるはずである。そしてそれは、死への本来的な関わりにおいてのみ獲得されるのである。

ハイデガーにとって死の可能性の誤った理解とは、それを現実化との関連において捉えたり、確率のように量的な度合いから把握する場合である(vgl. SZ, 261f.)。その際死は結局、内世界的に起こりうる出来事として、それゆえ原則的には眼前存在性から解されており、可能性としての現存在の存在規定ではなくなってしまう。他方ハイデガーにとって本来的に解された死は、あくまで「可能性として持ちこたえられねばならず」(SZ, 261 強調原文)、「『現実化される』べきいかなるものも現存在に与えず」(SZ, 262)、「いかなる尺度も増減も知らない可能性」(ibd.)である。そしてこのような可能性としての死は、不安において「端的な無的性格」(SZ, 306)として経験される。ただしこの無的

性格は、決して絶対的な虚無を意味するのではない。むしろここで重要なのは、ハイデガーがそれに関して述べている三つの側面である——第一に自己の存在の根拠を自ら与えたのではなく、その事実¹に投げ込まれていること、第二にそのつどある特定の可能性のうちに立ち、その他の可能性を排除していること、第三に頹落、すなわち自らが本来あるべき仕方²で存在していないということである(vgl. SZ, 284f.)。無的性格のこれら三つの側面はそれぞれ、可能性としての存在様態への被投性、その可能性の限定性、明示化の拒絶に相当すると考えられる。そして先に問題になっていた可能性の現実性と限定の意味も、ここから明らかになる——上述したような未規定性を蔵した世界の内に存在しているという事実へ投げ込まれ、「死への存在において初めて自己自身が存在しうることが未規定であるということが初めて全体的に露わになる」(SZ, 308 強調原文)という点で、可能性は現実的である。ただしここで言われている未規定性は、決してまったくの無限定を指すのではなく、その時々³の事實的制約を担っている。具体的に言えば、「私は現にこのように存在しており、別様に存在しているのではなく、また私以外の他者が存在しているのでもない」のであり、したがって私の存在をなす可能性は、私にとってそのつど固有のものであるという意味で限定されていると言える。さらに無的性格の第三の側面が示しているように、死が本来的に経験されることにおいてまさに、可能性としての世界や自己の存在は、明示的な確定や個別化をどこまでも拒み、逸せられがちな傾向を持っていることが露呈するのである。

以上で『存在と時間』における可能性の概念を、解釈と理解の関係、および死に即して考察してきた。可能性とは、第一次的には現存在の存在そのものであり、さらには現存在の理解において開示される有意義性としての世界の性格、それに基づいて出会われる存在者の存在を規定する契機でもあった。そして本来の様態のみならず、日常性においても現存在の世界内存在を根本的に規定している。これは、ハイデガーが日常性の構造分析を始め、気遣いとしての現存在の存在体制の解明や死への省察を経てようやく取り出された結論と言うよりは、むしろ探求の発端に置かれた実存の根本規定である。とはいえこうした現存在分析は、「可能性」の概念に導かれ、それを巡って展開されているのであり、存在者の存在が、可能性としての世界内存在においてどのように経験され

るのかを探求する歩みとして捉え直すことができる。そして上述のことから分かるように、不安における無の経験は、死において露わになる可能性としての実存の経験であり、かつそれが「隠れなさ」としての存在の真理への問いを発動せしめたのである。このような観点から見れば、日常性のうちに存在の真理への問いへ通じる途が開かれており、『存在と時間』の思惟は、この通路を探し出す努力であったと言えよう。それゆえ真理としての存在の経験は、ここで可能性について明らかにしたことに基づいて論じることができる。またそれによってこの無も単なる虚無ではなく、存在者の存在を照らし出す「不安の無の明るい夜」(GA9, 114)と呼ぶにふさわしい豊かさを秘めていることが明らかになるだろう。

§ 3 汲み尽くし難さとしての存在

『芸術作品の起源』の中で、ハイデガーは再び日常的に用いられる道具を取り上げて、その分析を靴に即して行っている。そこでは『存在と時間』と同様、その存在をまず有用性から捉えている(vgl. GA5, 18)。ただし今度は以前とは異なり、使用や配慮などの実践的な関わりにおいてではなく、ファン・ゴッホの絵に描かれた農婦の靴を扱っている。その理由をハイデガーはさしあたり直観的な理解を助けるためとしているが(vgl. ibd.)、この相違は分析の行程と存在者の存在の捉え方の変化に大きく影響している。靴は日常的に実際に用いられている限り、有用性に基づいて理解されている。それは歩くための道具であり、歩くのはどこかへ行って何かをするためであり、そうしたことは——『存在と時間』の現存在分析によれば——最終的に我々の存在という目的に統合される有意義性の連関から先行的に規定されていることになる。むろんこの先行構造は通常目立たず、そのことによって道具はいっそう有用なものたりうる。しかし前章で述べたように、この有意義性は表立って確定しうる指示の連関ではなく、したがって道具の存在はそこで固定的に規定されているわけではない。道具の存在は、全体としてはある種の限定を伴いながらも、明示しうる連関や性質の背後に潜んでいる未規定的な有意義性の広がりの中に溶け込んでいる。ただ日常的に使用される場面では、この背景的な位相は経験から退いて、まっ

たぐいと言っていいほど現れない。ところが道具としての靴は、絵の中に描かれることによって日常的な状況から引き離され、他の道具との指示連関への拘束から解放される。そしてその際、当の靴が誰のもので、どこで、どのように用いられるのか、といった具体的な状況は捨象されるであろうが(vgl. GA5, 18f.)、有用性の背後にある道具の存在のより豊かな内実や関連が露呈してくるのである。

ハイデガーは絵において浮かび上がってくる、この豊饒の現れとして、以下のものを挙げている——仕事の労苦、靴を履く農婦の歩みの粘り強さ、その道に吹き荒れる風、土壌の湿気と豊かさ、夜の闇に包まれゆく野道の寂涼など(vgl. GA5, 19)。こうした言葉で表現されているのは、靴の有用性や属性のように、異論の余地なく確認できるものではない。したがって、本当にこのようなものがそこに現れていることが誰にとっても明らかなのか、他のものは呈示されていないのかといった詮索は、あまり意味がないだろう。それらは上で述べたように、明示可能な性質の背後に潜む、ないしそれを越える未規定的なものを、かろうじて言葉にしているにすぎない。むしろハイデガーが上に挙げた表現によって示そうとしているのは、次のような事態であろう。すなわち今や「我々は作品の近くで突如として、普段慣れ親しんでいるのとは別のところに」(GA5, 21)置かれ、靴は日常的に利用されるだけの単なる道具であることを止め、異なった相貌を現す(vgl. GA5, 53f.)。その際農婦が生きる大地や世界との関わり、彼女の生の喜怒哀楽といった筆舌に尽くし難い諸々の関連が、描かれた靴において閃き出るのである。とはいえそのことによって靴は別の事物に変化するわけではなく、やはり「そのように存在し、別様にあるのではない」という存在の固有性を保持している。そこにおいて通常は「道具に即して現れ出ることなく、有用性のうちに消失していた」(GA5, 53)、「それが存在する」という「かの静謐な『事実』の衝迫」(ibid.)が露わになる。この固有の限定を帯びた靴の未規定的な存在の豊かさのことを、ハイデガーは「道具の本質的存在の充溢」(GA5, 19)と表現し、そうした充溢に根差していることを「信頼性(Verlässlichkeit)」と呼んでいる。そして日常的には背景に留まっていたこの存在の充溢としての連関が露呈する事態に、靴の存在の隠れなさ、つまり存在の真理の経験が看取される。そこで芸術の本質は「存在者の真理が作品の中に措定され、

起動すること (Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden)」(GA5, 21, 59)と言われるのである。

とはいえ絵画に描かれた靴は、やはり実際に置かれている状況から引き離された一種の模写にすぎない(vgl. GA5, 22)。それゆえハイデガーは次に、そうした分離を含まず、現実の存在がそのまま作品であるようなものとしてギリシアの神殿を取り上げ、再びそこに現れ出る存在の豊かさを叙述する——神殿は神的なもの、聖なるものを顕現させると同時に、人間の生と死、災いと恵み、勝利と屈辱、忍耐と頹落を命運として現しめる諸連関の統一の場とされる(vgl. GA5, 27f.)。ハイデガーによれば、こうした諸連関の広がりとして、歴史的民族の世界が開示されるのである(vgl. GA5, 28)。それに続けて彼はこの世界の現れを具体的に描写する——神殿の堅牢さとのコントラストによって、荒れ狂う風の威力や海の波浪の激しさが際立ち、見えない空間が可視的になる。そしてこの建物の石の光沢において昼の光と夜の闇、天空の広さが現れ、屹立するその形態の安らぎのうちで人間と生きとし生けるものが存在の場を獲得する(vgl. ibd.)。これらの言葉によって表されているものも、明確にそのようなものとして確認できる規定性ではなく、ゴッホの絵の場合と同様、諸連関の広がり、のびのびと深み、ないし存在の充溢として語られていると考えられる。

さらにここからハイデガーは、描かれた靴の存在においては十分に語られていなかった世界と大地の関係を思惟しようとする。最初に注意すべきことは、世界にせよ大地にせよ、具体的に眼前に見出される存在者でも、靴と神殿において指示されていた総体的領域でもなく、隠れなさとしての存在の真理の生起に属する二つの動性だという点である。そして大地は神殿を上へ聳え立たせると同時に自らの方へ引き戻して根付かせるという仕方で、その存立を担い支えるものとして現れ出る。この性格ゆえに大地は「出来しつつ匿まうもの(das Hervorkommend-Bergende)」(GA5, 32)と言われる。このように特徴づけられる大地は、それ自身「本質的に開示されえないもの」(GA5, 33)として「自らを閉鎖する」(ibd.)、ないし「隠れる(Verbergung)」(GA5, 42)という動性を持つとされる。他方世界は逆に、「自らを開く開性」(GA5, 35)、もしくは「明け開け(Lichtung)」(GA5, 42)として捉えられる。二つの動性は、簡単に言えば存在の隠れと現れに対応すると言えるだろう。したがって両者は存在の真理の生起の

二つの側面として、「相互に本質的に異なっているが、決して分離してはいない」(GA5, 35)とされる。だがここで現れとか隠れというのは、いったい何を指しているのか。また両者の関わりは、どのような仕方で不可分なのか。

大地は開かれざる隠れであっても、やはりそれ自身何らかの仕方で出来し、立ち現れる(vgl. GA5, 42)。また世界は現れる明け開けであっても、「我々がほとんど知らない無のように」(GA5, 40)、我々の把握から脱け去ってしまう。つまり大地と世界のいずれにも現れと隠れの側面があると言える⁽¹¹⁸⁾。それゆえハイデガーは次のように注記している——「開けには世界と大地が属している。しかし世界は単に開けであって、これが明け開けに対応するわけではないし、また大地が閉鎖されたもので、これが隠れに対応するというわけでもない」(GA5, 42)。ならば大地と世界の根本的な相違はどこに存するのか。この点について彼は続けて次のように説明している。「むしろ世界はあらゆる決定に従わせる本質的な諸指示の進路の明け開けである。だがいかなる決定といえども、征服されざるもの、隠れたもの、惑わすものに基づく。さもなければ、それは決して決定にならないだろう」(ibd.)。この言葉は、世界が大地と不可分あるばかりでなく、「決定」ということに関わっていることを示している。他の箇所でも次のように言われる。「世界は自らを開くことによって、歴史的な人間に勝利と敗北、祝福と呪詛、支配と隷属を決定する。立ち現れる世界は、未だ決定されざるもの、尺度なきものを出現させ、そうして尺度と決定性に関する隠された尺度を開示する」(GA5, 50. 世界と決定に関しては他にもvgl. GA5, 28, 30, 35)。ここで「決定」という世界の性格に対して、大地については決定されざるもの、尺度なきもの、征服されざるもの、隠れたもの、惑わすものといった特徴づけがなされている。そしてさらに両者は次のように対比される。「大地はすべてを担うものとして、すなわち自らの法則の中に守蔵され、絶えず自らを閉鎖するものとして自己を示す。世界は自らの決定性と尺度とを要求し、自らの進路の開けのうちに存在者を到達せしめる」(GA5, 50f.)。

ここから次のように考えることができる——おそらくハイデガーが世界と大地の違いを現れと隠れとして捉えるときに対比されているのは、すでに述べたこととの関連で言うなら、限定と未規定性なのではないか。すなわち世界の現れ、開けとは、ある存在者の存在が固有性へ限定される動向を指し、大地の隠

れないし自己閉鎖というのは、この限定に潜む未規定性への傾向、それを包括する全体的な連関としての存在の充溢や深みを指すのではないか。靴と神殿の分析において明らかなように、世界と大地はともに、眼前にあるものとして把握される存在者でも、明示的に確定しうる諸規定でもない。このような明示しえない位相において世界と大地は、限定への動向と未規定性の深みとして互いに関わり合っている。しかもある固有のものが存在する限り、一方が他方を呑み込んだり圧倒することはなく、安定して真理の生起が停止することもない。それゆえにハイデガーは世界と大地の関わりを、互いに拮抗し続ける「闘争 (Streit)」と呼ぶのであろう。そこでは「一方がそのつど他方を、それらの本質の自己主張へと昂め」(GA5, 35)、「それぞれが自らを越え出て他者を担う」(ibd.)。そして大地と世界は互いに拮抗しつつも、「単純な相互依存の親密さ」(ibd.)を維持しているとされる。このような両者の対向的動性における存在の真理の生起は、次のように解釈できるだろう。すなわち存在の固有性の限定は、それを包括する未規定的な充溢に基づいてのみ成り立ち、この充溢は限定においてのみ充溢として現れうる。こうしてこれら二つの契機は、互いに際立たせ、支え合いながら、一つになって存在の真理を生起せしめるのである。

さて以上の議論を、前節で援用したシュミッツの「カオス的多様性」の概念から考察し、『存在と時間』における有意義性としての世界の経験と、どのように違うのか明確にしてみよう。シュミッツは、ハイデガーが芸術作品に即して示そうとした存在の真理を、「印象 (Eindruck)」として解釈している (vgl. HH, 496f.; III/4, 426)。ここで言う「印象」とは、シュミッツが独自の観点から捉え直したもので、先に述べたカオス的に多様な全体としての「状況」の一種である。すなわち「カオス的に多様な有意義性の広がり、ないし背景を含み、一瞬にして全体的に現れ出る状況」(NGE, 77; HH, 56f.)である。それは一度に個別的に明示化することはできず、せいぜい徐々に——部分的に——明確化されうるにすぎない (vgl. III/4, 431)。シュミッツはその典型として、初めて出会う人や土地、物などの第一印象を挙げている (vgl. ibd.)。例えば私は今日ある人物と知り合って、不快な印象を受けたとしよう。この「不快さ」は、いったいどのように経験されたのであろうか。その男は身なりが悪く、言葉づかいが粗暴であった。そこで私は、これらの明示的に確定しうる性質をまず認知し、

それに基づいて「不快だ」と判断した、ということなのか。しかし同じように身なりが悪く、言葉が粗暴であっても、気取りがなく、率直な印象を与える人もいるだろう。逆に身なりがよく、言葉が礼儀正しくても、浅薄で嫌味な感じがする場合もあろう。いずれにせよ実際には、こうした個別的に確定可能な性質をいくら列挙しても、もとの印象を忠実に再現することはできない。個々の性質ゆえに、「不快だ」という印象を受けたわけではないのだ。それは第一次的には、全体として一挙に現れ出るのである。後から個別的な属性に焦点を合せていったとしても、それらはこの全体的な印象としての「不快さ」に基づいて初めて、不快な要素として明確化される。このように印象は、個別的なものが認知される場合とは、まったく異なった仕方で経験されるのである。

とはいえシュミッツによれば、「印象」は結局「知覚の自然的統一」(NGE, 79)とされ、知覚一般にまで拡張される⁽¹¹⁹⁾。この点で彼の言う「印象」は適用範囲があまりにも広く、ただちに芸術作品における存在の真理と等置することはできないだろう。それでも概念的規定に関しては、きわめて有効な示唆を含んでいるように思われる。印象は「一瞬にして全体的に現れ出るカオスの多様としての状況」である限り、それ自身あくまで個別的な明示化を拒みつつ露呈する(vgl. III, 498)。それを事後的に個別的に明示化することはできるが、そのことによって印象の全体性は再現されず、かえって破壊されてしまうのである。このような、シュミッツ的な意味での「印象」の性格は、上で考察してきた存在の真理の現れ方を、少なくとも形式的には的確に表していると言える。このことはまた、ハイデガーが「真理」という語で、伝統的な真理概念——「事象と認識内容(思念・表象されたものや命題や言明の内容)との一致」——の根底にある位相を思惟しようとしていることから分かる(vgl. GA9, 180, 185f.)。すなわち事象と認識されたものとの一致が成り立つためには、両者のいずれもが個別的に明示可能でなければならない。ハイデガーがそうした真理の成立根拠を「開け(das Offene)」から捉えようとするとき(vgl. GA9, 186)、それは個別的明示が不可能なカオスの多様性の次元を指していると考えられる。したがって存在の真理の生起とは、ある存在者の存在が、固有性ととともに、カオス的に多様な全体として一挙に現れ出る事態であると解釈できるだろう。

『存在と時間』において、存在の存在をなす有意義性としての世界は、解釈によって個別化されざる理解の位相に、背景的に留まっていた。確かにそれは、死への先駆的決意性のうちで「端的な無的性格」として——ネガティブな仕方ではあるが——露わに経験され、さらに『形而上学とは何か』で無の無化として捉えられることになった。しかしこの段階もまだ存在の真理への問いの発火点でしかなく、その積極的な内実の経験様態、ないし現れ方が充分には捉えられていなかった。他方『芸術作品の起源』においては、存在が個別的な明示化とは別の仕方、というよりそうした方途では決して近づきえない仕方、しかも背景に留まることなく、全体として露呈する事態として示されている、またこれによって無の深淵も、諸関連の豊饒な充溢へと転化するのである。これが存在の真理が生起する際の根本性格であるならば、存在の汲み尽くし難い深みが露頭する場を探り当てた点に、新たな展開を認めることができよう。そしてガダマーも言うように、ハイデガーがこの論考で語っていることが、後期の存在に関する思惟の基盤となっており、その道程を方向づけていると考えられる⁽¹²⁰⁾。

とはいえ『芸術作品の起源』における存在の真理の経験は、やはりある特殊な状況に制限されていると言わざるをえないだろう。それゆえハイデガーはここから、我々が事実に存在するより身近な世界へ再び赴き、そこで出会われる「物」において、存在の真理の生起を「方域(Geviert)」、すなわち「世界」—「大地」—「神的なもの」—「死すべきもの」という四者の統一的な現れとして捉えようとする(vgl. VA, 143~147, 164~172)。ここでもおそらく彼は、前期に自らの基本姿勢として語ったこと——存在への問いも含めて哲学の営みは、我々がそのつど存在する実存から出発しつつもそこに根差し、還帰することによって遂行されねばならない(vgl. SZ, 38)——を堅持しているのである。ではいったい彼は、どのようにしてこの移行を成し遂げようとするのか。

この問題を考えるにあたっては、ハイデガーが芸術の本質を最終的に「詩作(Dichtung)」、あるいは詩作としての「言葉(Sprache)」のうちに見ていることが、示唆を与えているように思われる(vgl. GA5, 59, 62)。むしろこのことでもって彼は、一般に考えられている芸術の一分野としての詩に、一切の芸術や存在の真理の生起を還元しようとしているのではない。また彼が「言葉」とい

う語で指しているのは、思念されることを伝達する手段や担い手、あるいは人間の能力や活動の一種ではない(vgl. GA5, 60f.). ハイデガーは、言葉や詩についての通常を理解を拒絶する。彼によれば、詩作的な言葉は、真理の開けを「生起せしめ、今やこの開けが初めて、存在者の只中で存在者をきらめかせ、響かせるようにする」(GA5, 60)。そして「言葉は存在者を一つの存在者として、何よりもまず開けへともたらすのである」(GA5, 61)と言われる。このような、後に「言葉は存在の住み家である」(GA9, 313, 333)と簡潔に定式化される彼の思想は、言語が存在者を作り出すとか、我々が語りうるものだけが存在する、といったことではないだろう。むしろ彼は、上で真理の生起として明らかにされた「存在の充溢」の経験との関連で、言語を捉えようとしていると考えられる。すなわち存在は汲み尽くし難い諸連関として現れ、我々に迫り来て、我々を当惑させたり、驚嘆させたりするという仕方で、それ自身から我々に関わってくる。おそらくハイデガーは、こうした存在の真理の経験を言葉の原初的な生起として思惟し、そこに人間の本源的なあり方を求めているのであろう——「存在によって語りかけられる(angesprochen)ことによって、人間は自らの本質において現成するのである」(GA9, 323)。したがって第一次的には、「本来語るのは言葉であって、人間ではない。人間はそのつど言葉に相一応する(ent-sprechen)限りで、ようやく語るのである」(GA13, 148 強調原文, vgl. VA, 184)とされる⁽¹²¹⁾。ただしそれは人間のように声に出して語るのではなく、「言葉は静けさの響きとして語る」(GA12, 27 強調原文)。こうした語りかけは発話や意味の伝達ではなく、我々に関わり、的中してくる存在の自律的な動向を示していると考えられる——「言葉は記号的性格からも、またおそらくは意味的性格からも、決して本質にふさわしい仕方では思惟されえない。言葉というのは、存在自身が、明け開きつつ隠れるという仕方で到来することなのである」(GA9, 326, vgl. GA4, 37f.; GA12, 28)。

ここでは言葉と存在の関わりについて、これ以上詳細に論じることはできない。それでも現時点で次のように言うことはできよう。すなわちハイデガーは、上述したような言葉の原初的な生起のうちに人間存在の本質と据えることによって、芸術作品から再び事実的な世界への還帰を試みる。こうして彼は、より広いコンテクストにおいて、存在の真理の経験を探ろうとするのである。とはい

え彼が還りゆこうとするのは、『存在と時間』の日常的事存ではない。そこは近代技術の本質が支配する、歴史的に規定された世界である。それは一見したところ、前期と同様の道具的な世界であるが、このような世界の性格はもはや人間の態度に由来するのではなく、むしろ「組立て(Ge-stell)」という存在自身の歴史の趨勢に由来するとされる(vgl. VA, 23, 28f.)。そこでは人間も含めて一切の存在者の存在がその固有性を圧殺され、果てしなく「用立(Bestellen)」へと一元化されていくため(vgl. VA, 27~31)、原初的な真理の語りかけが経験されなくなる(vgl. VA, 32)。それゆえハイデガーの探求は、現代世界において存在の真理が隠蔽されているのを、まさに歴史的な生起として見届けつつ、他方で存在からの語りかけに自らを開き、聴従しうる場の模索へ進んでいくのである(vgl. GA12, 29f. ; GA13, 63f. ; VA, 206~210)。

ハイデガーにおける存在と言葉の関係、および存在史的思索をどう受け止めるにせよ、以下の点は彼の根本的洞察として堅持されねばならない。すなわち一般には存在者の経験において、上述したような存在の汲み尽くし難さが塞がれ、排除される傾向にある⁽¹²²⁾。しかもこの趨勢は、そこに我々が関与しているにせよ、決して意のままにならない、自律的な動性を備えている。我々はこの存在の真理の現れから、時として不意に襲われ、それに対しては、分析したり操作することはできず、ただ自分のほうを適合させ、応じることだけができる⁽¹²³⁾。とはいえ通常この生起は覆い隠され、経験から脱け去り、忘却されてしまう。それに抗して真理の生起に近づこうとするハイデガーの試みが——たとえこの忘却の事実に当面する地点までであれ——言葉によっていかにして可能になるかは、彼の求める「詩的言語」がどのように具体化されるかによるだろう。もし上でシュミッツに依拠して述べたとおり、真理の生起をカオス的に多様な状況の全体的現れとして捉えることができ、また彼が言うように、詩作がこの全体性を損なうことなく生き生きと呈示する性格を備えている限り(vgl. NGE, 72; III/4, 536, 541f.)、詩的言語は少なくとも、真理の経験を喚起し、我々をそこへ誘う場になりうると考えられる。

以上、ハイデガーが思索した存在を、その経験様態、ないし現れ方に即して考察してきた。その際シュミッツの「カオス的多様性」を解釈に援用したが、

この術語は、「同一性と差異性の未決定性」という定義からも分かるように、特定の事象や経験領域に拘束されず、きわめて多様な事象の分析に用いられる。例として挙げられるのは、ぼんやりとした知覚、視覚の周辺部、言葉が「喉まででかかっている」状態、夢うつつの状態、過去の曖昧な記憶、目まい、空間的連続体、さらにハイデガーの「世人」——自己と他者が同一性と差異性に関して未決定な相——などである(vgl. IV, 2)。それは現象を記述するための有効な概念的道具立てであって、現れの「様式」を特徴づけるものである。したがってハイデガーにおける存在は、シュミッツのカオス的多様性と事象の領域の点で同じなのではなく、その現れ方の性格から見て共通しているにすぎない。しかしまさにその点で、二人は基本的な洞察を共有していると言える。そしてカオス的多様性は、現象学の事象に特徴的な性格をきわめて端的に表現するものである。すなわちそれは、意のままにならない仕方で迫り来る、しかも汲み尽くし難い事象の性格そのものに他ならないだろう。こうしてハイデガーとシュミッツはともに、その現象学的探求において、経験や世界の汲み尽くし難さをいかに遮蔽せずに捉えるか、ということを巡って格闘しているのである。

— 2 —

結 語

人間の自己を反省的意識——シュミッツの術語を用いるなら、自己帰着を伴う自己意識——に定位して捉えることができる範囲内では、人格的な自立化、自己に固有な権限の確保という、投入論を成立せしめた実践的モチーフは、ある程度の現実性を獲得する。一定の年齢に達し、主体的なイニシアティヴを発揮しうる状態にあるとき、実際に我々の自己は多かれ少なかれ自立性を示している。このことは、自己を閉鎖的な内面世界と同一視するかどうかという問題とは、元来異なるはずである。長きにわたって哲学の大勢を支配してきたように、自己の「究極的根拠」を自立的な基体や機能のうちに求め、一切をそこに還元しようとするとき、我々の生の現実は歪曲と隠蔽の危険にさらされ、投入論的な自己理解に陥る余地が生じるのである。本論で述べたように、情動的な経験において現れる非基体的な自己、すなわち自己帰着なしの自己意識こそが根底にあり、それに基づいて初めて反省的な自己関係や人格的自立化が可能になる(vgl. 第3章§2)。この二つの位相はあくまで区別されねばならないが、他方で自立的な自己が情動的経験から免れるわけでも、分離されるわけでもなく、両者は常に多様な仕方で関わり合っている。おそらく自己の自立性にとって決定的なのは、それを脅かす情動の力に対して我々がどのような態度を取るかということなのである。したがって身体と感情の現象学的探求は、単にその事象的な性格を具体的に明らかにするに留まらない。いっそう重要なことは、身体や感情が自己存在と世界経験を、さまざまなレベルや状況に応じてどのように規定しているのか、また我々がそこでいかにして、いかなる範囲で自立性を持ちうるのかという問題なのである。これについては、第5章§3で「住むこと」の観点から若干の考察を行ったが、より包括的かつ原則的な議論を今後進めていく際、出発点はどこに求めればよいのだろうか。

ここで問われるべき自己の自立性には、道徳的・実践的な意味がまったく含意されていないわけではない。しかしそれ以前に、自立性の現象的な基礎が明らかにされねばならないだろう。そもそも自己の自立性は、他の多くのものから自らを区別し、自己自身に属するものを同定できなければ成り立たない。し

たがってそれは、自己帰着を伴う自己意識において初めて可能になる。さらにこの自己帰着は、或るものと自己との同一性を確認することであるから、個性、ないし個別的な規定性を前提としている。すでに述べたとおり、自己帰着は、身体的状態感における自己存在の固有性に根差してのみ成立し、ここで「私は私である」という端的な事実が、自己還帰的な関係なしに保証されるのである。それゆえシュミッツは、身体の狭さを「個体化の原理(principium individuationis)」と呼んでいる(vgl. I, 201f.; UG, 277)。つまりシュミッツによれば、身体性に基づく自己存在の事実性と固有性が、個性の源泉になっているのである。しかし他方でこれは源泉以上のものではない。身体、およびそれに媒介された情動的経験のレベル、つまり自己帰着なしの自己意識においては、さまざまな規定を個別的に自己から区別したり、自己に帰属するものとして同定することはできない。そこでは自己の存在の代理不可能性、すなわちその事実が他ならぬ自分自身に関わるという主観的事実の一義性を除けば、いまだ同一性と差異性が未決定であり、カオス的に多様な状態が支配している(vgl. UG, 67~69; NGE, 98)。個別的な諸規定に関して、自己との区別や同定が可能になるためには、やはり自己帰着を伴う自己意識が必要であり、単に自己に固有な存在の事実性が身体的に保証されている状態を、何らかの仕方で乗り越えていなければならないのである。

第6章でハイデガーにおける存在への問いを、それに先立つ世界内存在の考察から分けたのも——上述したシュミッツ的な観点から見ると——この二つの意識相、ないし自己のあり方が、現実には多くの場合共在しているにしても、決して同一レベルでは論じられないことによる。現存在分析や存在問題で扱われている自己の存在が、常に他の存在者から区別され、そこに個別性が随伴している限り、ハイデガーが論じているのは、主として自己帰着を伴う自己意識に相当し、すでにある程度の自立性を備えた自己だと言えよう。むしろハイデガーも、現存在の情態性や被投性でもって、自己帰着なしの自己意識にあたる位相を捉えている。ところがそこで現れる主観的事実、すなわち自己の固有な事実的存在は、不安の経験に大きく依拠しているため、一種の疎外形態を取らざるをえない。それは不安の開示する無のうちで浮遊し、「重荷という性格」や謎めいた相貌とともに切迫してくる自己存在の事実である。シュミッツによ

れば、ハイデガーはこの点で一面的であり、これは情動的経験のより広範な議論、とりわけ身体に関する具体的考察が大きく欠落していることによるとされる(vgl. HH, 549f.; NGE, 174)。このようなシュミッツのハイデガー批判は、二人の哲学的な意図や関心が同じではなく、概念的枠組も大きく異なっていることを考えると、あまり公平とは言えないだろう。ハイデガーにとって何よりも重要だったのは、世界内存在が謎と化し、存在が総じて問いとして開かれる場に至ることである。したがって、単に自己存在の事実性と固有性が確保される情動的経験や身体性のレベルは、さほど本質的ではなかっただろうし、疎外形態における自己存在の事実も、むしろ積極的な意義をもっていると言える。疎外体験は、世界内存在への問い、シュミッツの言葉を用いるなら、「周界において自らを見出すことに関する自己省察」としての哲学にとって、最も強力な源泉の一つになるのである。また第6章で行った考察からすれば、ハイデガーは我々の存在を「可能性」から捉えることで、自立した自己の根底に、個別化以前のカオスの的に多様な広がりがあるという洞察を先取りしていることになろう。このことは、可能性としての現存在の存在が、死の無的性格において先鋭化され、さらに無や「深淵(Ab-grund)」(vgl. SG, 93, 185)として経験されるとき、いっそう際立ってくる。というのも、根拠づけが総じて自己帰着や個別的規定性を前提しているとすれば、それは自己帰着なしの、個性性が欠如した位相において破綻せざるをえず、存在を無や脱底として捉えるというのは、とりもなおさずこの位相を露呈せしめたと解されるからである。

以上のことを踏まえながらもなお、次のことを考えてみる必要があるだろう——身体や感情は、現実の世界内存在を、さまざまな様態において根本的に規定しているがゆえに、やはり存在問題からも切り離すことができない。まして重要でないとは、決して言えないのである。それどころかここでもまた、身体と感情は何らかの本質的な意義をもち、その深奥に喰い込んでいるのではないだろうか。上述のように自己や存在者の存在が、根底においてカオスの多様性の位相に根差し、そこから展開されるということを、ハイデガーとシュミッツに共通する洞察として認めるとしよう。そして身体によって我々がこの位相に結び付き、個性性への展開が総じて可能になるなら、まずこの点で身体の決定的な意義を再確認しておかねばならない。確かに第6章で論じたように、カオ

ス的多様性は、存在の理解においては、その背景に留まり、表立って現れることはない。したがってここで身体は、世界内存在の事実性と固有性を保証する以上の役割は果たしてないと言えるかもしれない。しかし無の経験や存在の真理の生起にとっては、身体的状態感や情動的経験が、決定的な重要性を持っているように思われる。ハイデガーが存在について思惟する途上で、繰り返し「根本気分」について語るのは、おそらく偶然でも副次的でもないのだ⁽¹²⁴⁾。存在が無として露呈し、あるいは汲み尽くし難い充溢として現れる際、それは雰囲気のように、不意に我々に襲いかかる。我々は意図してそこに入り込み、経験にもたらすことはできない。この生起を経験するとき、我々はすでにその状況に置かれたものとして自らを見出すのである——ちょうど雰囲気が襲いかかるとき、我々が身体的状態感において否応なく、その雰囲気に彩られた世界の内に存在するということを経験するのと同じように。存在の真理の露呈が、このように経験様態の点で感情や身体的揺動と類似しているのは、単に表面上、ないし形式的なレベルに留まるのではなく、もっと深いところで密接に関わり合っているのではないだろうか。少なくともそれは、理解や認識という語で表されるものよりは、情動的に襲われ、身体的に感知されるものに近いのではないだろうか。

このことは、ハイデガーが存在をむしろ言葉との関係において思惟しているからといって、否定することはできないだろう。彼の探求する言葉は、我々が通常イメージするような、主体的な知性の働きでも、人間相互間の意味の伝達手段でもなく、存在が「静けさの響き」として語りかけてくることであり、言葉自身の自律的な生起なのである。このようにハイデガーが言葉を依り処にし、とりわけ詩的言語を思索に摂り込もうとする際、存在を言葉に還元し、言語的に把握可能なものとしてのみ認めようとしているわけではない。彼がヘルダーリンやリルケ、トラークルらの詩を解釈するのに、明示的に表された言葉を扱うときでさえ、個々の語や表現の意味が問題になっているのではなく、そこに保持されている存在の現れの豊饒さを、何とか捨象することなく汲み取ろうとしていると考えられる。そして「根本気分のうちでは、常に存在の声が語る」(GA52, 72)と言われるように、何らかの特別な気分、ないし情動的経験は「存在の語りかけ」に我々を近づける契機になっており、やはり両者は緊密に関連

していると考えられる。この存在の「声」や「語り」をいかなる意味で「言葉」として解すべきか、また第6章で論じた「汲み尽くし難さ」としての存在の真理の経験が、ハイデガーが行ったように、言葉を通して最も適切に探求可能かどうかについては、綿密な検討を要するだろう。また存在の経験を身体や感情から捉えるに際しても、安易に還元したり、「一つの経験」として性急に一括しないよう、最大限に慎重でなければならない。存在、言葉、身体、感情——これらの事象に関してハイデガーとシュミッツが思惟したことは、通常そうした語で表されている事象の内実や理解の枠組に転換を迫るものである。そして従来別々に分けて考えられたり、相互の関連が充分捉えられなかった領域に、新たな視点から接近する可能性を提供しているように思われる。

本論で論じてきたように、我々の世界内存在は、身体性に基づいて自己存在の事実性と固有性を獲得する。そしてこの自己がその内に存在する世界は、身体と感情の空間性を通じて開かれ、両者が相互にさまざまな仕方で交流し合うことにおいて、自己と世界はそのつど一回的で固有な様態で現れる。我々の現実の生は、喜怒哀楽に満ちた日常性から自己と世界の存在が謎と化す事態、さらにそこから充溢としての特異な存在経験に至るまで、このような世界内存在の中で展開される。そこにおいて我々の自己は、決して確固たる自立性を持ちえず、絶えず流動し、揺れ動いているものとして解される。この自己存在の力動性は、身体、感情、言語といった、さまざまな面から多角的に考察し、その相互関連を明らかにすることを通じて捉えられねばならないだろう。その際「世界内存在の現象学」は、何らかの一般的な構造や関係の把握でもって終わるのではない。同時に求められているのは、自己存在と世界経験を、こうした多様な相とレベルにおいて絶えず発掘していくことなのであり、そこから生じてくる新たな問題を探求していくことなのである。

* シュミッツ、ハイデガー、フッサールの著作からの引用および参照箇所は、末尾の文献表の記号によって略記してある。

(1) Vgl. Gernot Böhme, Weltweisheit・Lebensform・Wissenschaft, S.232.

シュミッツも自分の現象学を「素朴さが批判的な吟味に基づいているならば、その場合に限って素朴な現象学」と呼んでいる(vgl. I, 139)。ただし彼は「不適切な意味で批判的な現象学に対して、自らの方法を素朴であると特徴づけるが、他方で従来行われてきた現象学的方法に見られる、誤った種類の素朴さについては、それを批判的に修正していく努力をする」(I, 140)と述べている。

(2) シュミッツが引用するのは、リヒテンベルクの以下の言葉(vgl. I, 1f.)。

「それが閃く(es blitzt)と言うのと同様、それが思惟する(es denkt)と言うべきだった。コギトを『私は思惟する』と訳したとたん、すでに行きすぎなのだ」(強調原文。引用はVermischte Schriften Bd.1, S.99から)。ちなみにこのアフォリズムの前後は以下のとおり。「我々は、自分自身に依存しない何らかの表象を意識する。他方で、我々は少なくとも自分自身に依存している、という人もいる。ではその境界はどこにあるのか。我々に知られているのは、自分の感覚や表象や思考が実際に存在しているということだけである。(……同上……) 私なるもの(das Ich)を想定し、要請するのは、実践的な欲求にすぎない」(Lichtenberg — Gedankenbücher. Eine Auswahl aus den Aphorismen, S.250)。同様のことを、フィヒテはより慎重に表現している——「私はたぶん次のように言うことができる。すなわちそれが思考されると。いや、そのように言うこともほとんど無理である。だからもっと慎重に言おう。私が感受し、直観し、思惟するという考えが現れると。しかし私が感受し、直観し、思惟するとは、決して言えない。前者だけが事実であり、後者

は付加的に案出された言い方である」(Bestimmung des Menschen, in: Fichte-Gesamtausgabe/6, S.251; Philosophische Bibliothek, S.80f. 強調原文)。それゆえシュミッツは、自我の存在だけがエポケーを免れうる理由はないとして、フッサールを批判している(vgl.HH, 120, 130)。

- (3) Vgl. Klaus Held, Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: Heidegger und praktische Philosophie, S.117; Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, in: Dialektik und Genesis der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen Bd.10, S.94.
- (4) Vgl. Max Müller, Phänomenologie, Ontologie und Scholastik, in: Heidegger—Perspektiven zur Deutung, S.84. この論功の中でミュラーは、1951年にブリュッセルで開催された現象学コロキウムにおいて、フランクがフッサール現象学について表明した疑念——フッサールの方法が現象の性格について、それ自身現象学的には正当化されえない仕方では思弁的決定を下している——を受け、この正当化されざる前提として次の三つを挙げている。1) 現象の根源的超時間性 2) 志向性という考え方 3) 絶対的基礎としての超越論的意識 Vgl. Ibid., S.78. なおここで言及されているフランクの講演については, vgl. Eugen Fink, Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens, in: Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, S.139~157.
- (5) 感情の体験が志向的構造に収まり切らないことについては、フッサール自身も注記している(vgl. Hua. III, 75, 92, 118)。
- (6) Großheimによれば、フッサールの絶対的なものへの希求は、不明瞭なものや不確定なものに対する強烈な忌避感や恐れに由来する。Vgl. Michael Großheim, Ludwig Klages und Phänomenologie, S.33f. (参照箇所として挙げられているのは, Hua. XXIV, 445, 447) シュミッツはこうした実存的困惑を哲学的な省察のきっかけとして考察し、困惑のあり方によって、思惟の基盤をどのように置くかも変わってくると述べている(vgl. Schmitz, I, 63f.)。

- (7) このことは生活世界を客観的科学の基礎と見なす限り、すでに前提されていると言える。ただしこの基礎づけにおける問題点について、ヴァルデンフェルスは、次のように指摘している。「諸学の構築物やモデルが日常的経験の特定の質や構造に由来しているにしても、だからといってそれらが日常的経験に還元されうるということにはならない。新たなものが考案された場合、そこには不可欠な前提はあっても、十分な前提はない。さもないと新しいものは古いものが変装しているだけで、あらゆる認識は再認識であり、すべての産出は再生産だということになってしまう。しかしそれは、学問的パラダイムや制度上の実行が選択的で、他の可能性を持つという性格と相容れない。したがって日常的経験と、学問的・技術的・制度的に考案されたものとの間には、ある飛躍が存在しており、それはどのような基底づけのプログラムによっても取り除くことはできないのである。高次の構築物は、日常的な生活世界に、完全に基底づけられているわけではない」(Bernhard Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, S.109. 強調原文)。
- (8) Vgl. Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, S.32. 同様の議論として、vgl. Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, S.109, 144.
- (9) Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S.70; *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs* (1929), in: *Phänomenologie im Widerstreit*, S.256.
- (10) Vgl. Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, S.146f.
- (11) Vgl. a. Elisabeth Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, S.9f. 「多くの個別科学がしているような、絶えず経験に即して修正していくという作業を、もし哲学が自らの言明に対して怠っているなら、それだけいっそう自己批判が必要になる。しかし哲学がこうした自己批判を現実になしうるためには、反省する思索の究極的な高みへ至らなくてはならない。したがって哲学固有の方法の成果と限界は、常に自己批判的反省の光のもとへ移されねばならない。そしてまずは次のことを自

認せざるをえない。すなわち自らに与えられたものが、最初の看取において疑う余地なく、自明であるかのように提示されている場合でさえ、あくまで発端に制約されており(ansatzbedingt)、したがって特定の諸制約のもとにあるということは、認めざるをえないのだ。この制約は出発点の選択によってのみ正当化されうるが、同時にこの出発点から攻撃されうるのである。」

- (12) シュミッツ現象学から精神医学への影響も見られ、一部の研究者の間で有力な理論的基盤として受け入れられている。Vgl. Gerhard Danzer, Philosophische Fragen im Bereich psychosomatischer Medizin, in: Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz. この論文は精神医学における哲学の意義を、実存哲学や現象学や解釈学との関連で概観し、同時に従来の問題点を指摘しながら、シュミッツの身体現象学がもつ可能性を論じている。さらに、vgl. Dirk Schmoll, Vom symbiotischen Leib zum zerschnittenen Körper. Anthropologische und psychoanalytische Überlegung zu einem Fall von offener Selbstbeschädigung, in: ibd. ここでは一人の患者の臨床過程の理解に、シュミッツの身体性の概念が援用されている。また日本におけるこの方面の研究として、平澤伸一「躁・うつ病像と推進——症状学的結節としての生きられる身体」、『精神医学研究』第6巻 第1・2号、特に94~101頁；「急性妄想幻覚状態における身体性」、『精神医学研究』第7巻 第1・2号、特に35~45を参照。さらに精神医学から見たシュミッツ現象学に関する同氏の総論として「精神病理学とシュミッツの身体・感情の理論」、『人間存在論』第2号、特に278~285頁を参照。
- (13) ハイデガーはシュミッツの現象概念に近いことを、「経験」について語っている。「何かについてある経験を為す(mit etwas eine Erfahrung machen)とは、その何かが事物であれ、人間であれ、神であれ、次のことを意味する。すなわち、それが我々に不意に起こり(widerfahren)、我々に的中し(treffen)、我々に襲いかかり(über uns kommen)、我々を動転させ(unwerfen)、変成する(verwandeln)、ということの意味する。こうした表現で『為す』と言う場合、それは我々が自分を通じて経験を

成し遂げることを意味するのではまったくない。ここで言う『為す』とは、被り耐え忍ぶこと(durchmachen)、甘受すること(erleiden)、我々に的中するものを、我々が自らをそれに適合させる限りで受け取ること(empfangen)なのである」(GA12,149)。

- (14) Vgl. Gernot Böhme, Leibsein als Aufgabe. Eine Besprechung des Buches }Der Leib{ von Hermann Schmitz, in: Hippokrates. Zeitschrift für Einheitsbestrebungen der Gegenwartsmedizin Bd.40, S.187.
- (15) フッサールにおいては、例えば個別的直観の根底には本質直観が働いており、これなしには個別者の直観は不可能であるが、他方で本質直観は個別的なものに自由に目を向けることなしには不可能である(vgl. Hua. III, 15)という仕方で、結局は個別的直観と本質直観が一致しているとされる(vgl. Hua. III, 14, § 4, 5, 6)。さらに以下の記述を参照。「表象の志向的对象は、その現実的对象と、また場合によってはその外的対象と同じであり、両者を区別するのは背理である」(Hua. XIX, 439 強調原文)。
- 「私は実際には超越論的エゴなのだが、それを意識しておらず、私は特別な態度、すなわち自然的態度において、対象極にすっかり没入しており、もっぱらそこに向けられた関心や課題に拘束されている」(Hua. VI, 209)。「素朴な自我であった私が素朴な仕方で閉じられた様態における超越論的自我に他ならなかったことを知っている」(Hua. VI, 214)。
- (16) フッサールにおける「生き生きした現在」と自我との関連については、vgl. Klaus Held, Lebendige Gegenwart, 第2部を参照。キネスターゼと自我の問題については、vgl. Ulrich Claesges, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, 第3部、特にvgl. S.122f., 137f., 142f.; Ludwig Landgrebe, Phänomenologische Analyse und Dialektik, in: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen Bd.10, S.70f.
- (17) 超越論的自我と経験的自我の関連が問われるべきであるのに、それが究明されていないことについては、シュトレーカーも指摘している。Vgl. Elisabeth Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie, S.127, 131. また両者の関連における身体の意義については、vgl. ibd., S.214.

- (18) ベーメも同様のことを指摘している。Vgl. Gernot Böhme, Weltweisheit・Lebensform・Wissenschaft, S.205.
- (19) Vgl. Gernot Böhme, Leibsein als Aufgabe. Eine Besprechung des Buches ›Der Leib‹ von Hermann Schmitz, in: Hippokrates Bd.40, S.188.
- (20) こうした傾向は例えば、他者経験の考察において典型的に現れる(vgl. I, § 50, bes. S.140f., § 54)。またエポケーされるべき超越的世界も、まず事物的世界として捉えられている(vgl. III, § 40, 46, 49; VI, 145)。
- (21) この点ではフッサールの初期の弟子であるシャップの方が、より幅広く知覚を現象学的に分析している。Vgl. Wilhelm Schapp, Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, S.79~94.
- (22) Vgl. Michael Großheim, Ludwig Klages und Phänomenologie, S.37f.
- (23) 同様の批判としてvgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S.208.
- (24) 註(11)で引用したシュトレーカーの言葉も参照。
- (25) Vgl. Michael Großheim, ibd., S.134.
- (26) この歴史的経緯と理論的概観については、Carl Friedrich Gethmann, Phänomenologie, Lebensphilosophie und Wissenschaftstheorie. Eine historische Skizze zur Vorgeschichte der Erlanger Schule, in: Lebenswelt und Wissenschaft, Bonn 1991, S.28~77を参照。この本の中には他にも、現象学的な科学の基礎づけのさまざまな試みが見られる。また構成主義とシュミッツ現象学の関連については、vgl. Peter Janich, Gestaltung und Sensibilität, in: Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz, S.23~43.
- (27) 主観性の問題に関してフッサールが自然科学に対して行っている批判については、vgl. Hermann Lübbe, Bewußtsein in Geschichten, S.16, 30.
- (28) Vgl. Klaus Held, Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, in: Dialektik und Genesis der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen Bd.10, S.95.

- (29) Vgl. Klaus Held, ibd., S.97; Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: Heidegger und praktische Philosophie, S.117.
- (30) Vgl. Klaus Held, Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, S.123. および Ernst Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S.276.
- (31) Vgl. Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S.88f.
- (32) Vgl. Hermann Schmitz, Zwei Subjektbegriffe. Bemerkungen zum Buch von Ernst Tugendhat—Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, in: Philosophisches Jahrbuch, 89.Jahrgang, S.133.
- (33) シュルツのように、『存在と時間』のハイデガーを近代的な主観性の哲学の最終形態として位置づけることもできるだろう。しかしそれだけでは一面的であり、シュミッツとの関連で問題となる代理不可能な自己の事実的存在が見過ごされる。Vgl. Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Heidegger — Perspektiven zur Deutung seines Werkes, S.106.
- (34) シュミッツの解釈によれば、この各私性、ないし代理不可能な自己存在の事実性の問題についてハイデガーが正面から取り組んだ最初の論考は、1919から21年に成立した、ヤスパースの『世界観の心理学』(vgl. WM, 1~44)に対する批判的考察である(vgl. HH, 173~188)。またこの論考において、ハイデガーの主観性ないし自己存在の理解が転換したと考える解釈は、他にも見られる。Vgl. Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, S.36~38; Dieter Thomä, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976, S.140~142.
- (35) vgl. Eugen Fink, Grundphänomene des menschlichen Daseins, S.93f. ここでフリンクは、ハイデガーにおけるJemeinigkeitの問題の重要性と、その考察の不充分さを指摘している。
- (36) 「偶因性(Okkasionalität)」は、その時々状況に依存し、それによって規定されていることを意味し、自己存在の事実性と本質的に関連している。この点については、vgl. Ludwig Landgrebe, Phänomenologische

Analyse und Dialektik, in: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen Bd.10, S.70. さらにvgl. Eugen Fink, ibd., S.64~80, bes. S.67f.

- (37) 感情や身体の経験の歴史性と現代の特徴に関しては、vgl. Gernot Böhme, Weltweisheit・Lebensform・Wissenschaft, S.165~197; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S.113~118.
- (38) この点に関しては、E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, 特に第1章を参照。本論で述べているホメロスの人間の情動的体験を、ドッズは超自然的な力による「心理的干渉(psychic intervention)」と特徴づけている(vgl. ibd., 5)。
- (39) 『イリアス』と『オデュッセイア』が主題の上で大きく異なることは、すでにアリストテレスによって指摘されている(vgl. 『詩学』1459b)。また主題・内容の点以外に、この二つの作品は文体、構成の点でも違いが大きく、『オデュッセイア』の作者はホメロスではないと言われることさえある。その諸説については、ホメロス『オデュッセイア・上』(松平千秋訳)の末尾にある、訳者松平氏の解説を参照。
- (40) 以上の歴史的経緯に関する簡潔な記述は、vgl. NGE, 5~13.
- (41) シュミッツは、プラトン以降身体や感情の現象が一律に忘却・歪曲されてきたと考えているわけではなく、その多様な捉え方について詳細な歴史的考察を行っている(vgl. II/1, 365~601; III/2, 403~519)。また投入論の成立、および心身二元論や内的-外的世界の対立が、歴史的にプラトンにまで遡及できるにしても、彼自身がもっぱらこうした二元論を固定的に主張していたとは言えない。心身(プシューケーとソーマ)の分裂は、本論でも触れたように、彼以前にすでにデモクリトスによってかなり推進されており、プラトンはそうした先行する二元論的傾向との緊張関係の中で、自らの哲学を築いていかざるをえなかったと考えられる。それゆえプラトンは二元論を踏まえつつ、それを統一しようとしたのであり、とりわけ宇宙論的観点から、プシューケーが万物の生成・変化の始源とされるに及んで、ソーマとの分離や内的-外的世界の対立は解消されていると見なすこともできるだろう。藤沢令夫『ギリシア哲学と現

代』、127~132頁、魂の三部分説も含め、プラトンのプシューケー論については、同氏の『プラトン著作集・パイドロス』、58~84頁を参照。またプラトンの心身二元論に関しては、田中美知太郎『プラトンⅡ・哲学（1）』、262頁以下を参照。なおプラトンに至るプシューケーとソーマの捉え方の変遷については、Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 第5章も参照。

- (42) Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, S.26, 207. 彼の言うさまざまな二元論的対立というのは、単に内的・外的世界や主客の対立だけでなく、自己－他者(vgl. 29)、身体－精神(vgl. 35f.)、感性的－非感性的・超感性的(vgl. 39f.)・超越論的(vgl. 43)、アプリアーアポステリオリ(vgl. 52)などの対立を含む。
- (43) *Ibd.*, S.5.
- (44) 「私と呼ばれるものが樹を眼前に見出しているのではなく、両者はまったく同じように眼前に見出された一つの同一のものの内容になっており」、「私が自らの経験のうちにいるのとまさに同じ仕方で、樹もまた私の経験のうちにある。私は樹を、唯一の経験に属するものとして、自分自身と同じ意味で経験する」(*ibid.*, 82~83)。
- (45) *Ibd.*, S.6~11.
- (46) *Ibd.*, S.10f.
- (47) 以下の個所も参照。Vgl. GA29/30, 90; GA39, 89, 143; GA45, 153f.
- (48) ハイデガーも感情が常に身体的経験と結び付いていることに言及しているが、彼が身体をどのようなものとして捉えていたかは曖昧である。Vgl. NI, 118f.; GA45, 154. また身体については、vgl. ZS, 111f., 122, 126, 140f., 292f. ここでハイデガーは身体と自己存在の事実性、ないし世界内存在との関連に触れている。
- (49) 広さを伴って現れる限り、感情は「気分(Stimmung)」と呼ばれる。したがって広い意味ではすべての感情が気分である。そのうちで広さだけを有し、方向性をもたない感情が狭い意味での気分、つまり「純粋な気分」と言われる(vgl. III/2, 259)。
- (50) この区別は特に他者の感情の理解や、あたりの雰囲気と自分の感情が異なるような状態を捉える際に必要不可欠である。第5章§1を参照。

- (51) 空間的に広がる感情が、私に固有であるという意味で主観的であると同時に、周囲に見出されるという意味で客観的であること、および両側面の区別が身体において成り立つことは、シュトレーカーも述べている。ただし彼女の場合、感情の客観性は、内面世界的な主観内の出来事ではないという点でのみ認められ、他者との共有ないし相互主観性の点では否定される。おそらくこれは、知覚される感情と、それに対する個々人の態度の取り方とを区別していないためであろう。Vgl. Elisabeth Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, S.52f.
- (52) Vgl. Hua. IV, 115f. 註 (62) も参照のこと。
- (53) この「感知(Spüren)」については、第3章 § 3 でより詳しく論じる。
- (54) 厳密には「身体的コミュニケーション(leibliche Kommunikation)」、あるいは「身体的自己移入(Einleibung)」と呼ばれる。NGE, 123~135も参照。
- (55) シュミッツ自身が注記しているように、この問題はすでにフィヒテによって洞察されている。Vgl. NGE, 177.
- (56) この点に関してはシュミッツ自身の立場に変化が見られる。まず『哲学体系』第3巻第2部(1969)では、意識の主体と客体の同一性を、無限遡行を回避しうるような仕方で確証しようとしている(vgl. III/2, 61~66)。この試みは失敗しているとは言えないにせよ、必要以上に議論を複雑にしているように思われる。その後『哲学体系』第4巻(1980)では、自らそれが不適切であったことを認め、同一性の承認なしに議論を展開し(vgl. IV, 32f.)、さらに後年(1992)にはそれを余計なものだとしている(vgl. ES, 22)。
- (57) このようなシュミッツの捉え方は、それほど新奇なものでもない。少なくとも場所の副詞と人称代名詞の親近性については、アルメニア語やマレー語、日本語などの言語において顕著に見られることが、すでにフンボルトによって指摘されており、ハイデガーはこの親近性を現存在の空間性との関連で言及している。Vgl. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften* VI, S. 304~330/Heidegger, SZ, 119f.

- (58) フィンクはハイデガーのJemeinigkeitを、「そのつど性(Jeweiligkeit)」と「状況(Situation)」から考察し、「そのつど性」の意味を二つに分けている。一つは、「他の諸状況におけるその時々状況(jeweilige Situation unter anderen)」、もう一つは「唯一的な根源状況(einzige Ursituation)」である。本論で言われている「事実(事態)の主観性」は、後者のほうに近いだろう。Vgl. Eugen Fink, Grundprobleme des menschlichen Daseins, S.74.
- (59) 「私」以外の代名詞や時・場所を表す副詞のことを、シュミッツは「私への関わりが弱い(schwach ichbezogen)」(III/2, 40)と呼んでいるが、両者の相違は明確に述べられていない。本文のとおり他者による言表可能性という基準にしたがえば、私への関わりが弱い語を含む表現は、その場にいる他者も同じ事態を叙述でき、間主観的であるという点で、厳密に私に関わる表現から区別されるだろう。またここでは「厳密に私に関わる」表現を、「『私』という語を含み、しかも自己存在の事実性が経験されている表現」と説明したが、むしろ「私」という語を含むすべての表現が「厳密に私に関わる」わけではない。例えば「私は十月五日に母親に会った」という表現は、私=Aならば、「Aは十月五日に母親に会った」と言い換えることができる。この場合でも背後に何か特別な事情があれば、そこに「私」にしか語りえない主観的ニュアンスが現れており、厳密に言えば、この言い換えは等価とは言えないだろう。もしかしたら、Aは三十年ぶりに母親に会って、上の表現には、言葉にならない複雑な感情が潜んでいるということもありうる。Aの言葉に表れているそのニュアンスは、Aの事情を充分知っている人でも捉えられないだろう。しかし少なくとも、表立って言われている事態に関しては、Aについて十分な知識があれば、誰でも語ることができ、「Aは十月五日に母親に会った」という表現はやはり客観的表現である。また「私」という語を含まないからといって、それが「厳密に私に関わる」表現ではないとは言えない。「痛い!」という叫び声や、「ああ」という感嘆の声、「畜生!」という悔しさや怒りの表現も、総じて発言者にしか語りえない主観性のニュアンスを伴っている。広義に解するなら、結局「私

にしか語りえない事実についての表現」は、すべて「厳密に私に関わる」ものである。ちなみに人称代名詞や指示代名詞のこうした偶因的性質についてはフッサールも論じており、やはり話し手との結び付きが本質的だとしている(vgl. Hua. XIX/1, 87f.). 偶因的表現の間主観性については vgl. Hua. XVII, S. 207, 437f., bes. S. 443.

- (60) シュミッツは自分が論じている、事実や事態の性格としての主観性を「厳密な意味での主観性(strikte Subjektivität)」、伝統的に言われている基体としての自己の主観性を「身分上の主観性(positionale Subjektivität)」と呼んで、二つを区別している。身分上の主観性とは、ある存在者の構造連関のうちで占める卓越した地位によって際立たせられた主観の性格である(vgl. HH, 2)。また事実や事態の性格としての厳密な主観性は、哲学史上フィヒテによって初めて「問題として」発見されたと言われる(vgl. UG, 27f.; HH, 4)。それを端的に示す箇所としてしばしば引き合いに出されるのは、フィヒテが提示した次のような問いである——「私は書く、したがって私は、自分が書くという行為の表象を持っている。しかし私のそばにいる他の人も書く。では私が書く行為は、他者が書く行為ではないということを、私はどこから知るのか」(Wissenschaftslehre nova methodo, Vorlesung 1798/99, in: Fichte-Gesamtausgabe IV/2, S. 232)。シュミッツは、Entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel、および Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität という二つの著作において、ドイツ観念論とロマン主義、シュティルナー、ショーペンハウアー、ニーチェ、ヴィトゲンシュタインの思想を、上で述べた主観性の問題との格闘として解釈している。彼によれば、これらの思想家は事実の主観性に直面しながらも、事実を客観的なものとしてのみ捉えていたため、主観性を事実から疎外された仕方ではしか捉えられなかった(vgl. ES, 6f., 36f.; SP, 6f., 421; HH, 548)。なおシュミッツのフィヒテ解釈については、林克樹「ヘルマン・シュミッツのフィヒテ論——『根源的洞察』に対するもう一つの解釈」、『哲学論究』第9号、85~104頁を参照。

- (61) シュミッツの「感知(Spüren)」に基づく身体性の分析に関して、ベーメは次のような批判的注釈を加えている——「『通常の』平均的に健全な状態にある場合、我々は自らの身体をまさに感知しない」(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S.122)のであって、身体はむしろ「目立たないときにこそ、その用を果たすのである」(Weltweisheit・Lebensform・Wissenschaft, S.207)。ベーメによれば、身体が感知されるのは、痛みや病気など、通常の状態が阻害されたときであり、さもないければ「感じ入る(hineinspüren)」という特別な態度が必要になる(vgl. ibd.)。この注釈には、正しい面と誤っている面がある。確かにシュミッツが「感知」という語で指している経験の中には、通常注意が向けられていないものも多い。実際にどれほどの範囲の経験を「感知」として認めるかは、最初から明確なわけではなく、シュミッツが行っているような注意深い分析を通して次第に浮かび上がり、また拡張されていく。そのためには、やはり改めて該当する経験に注意を向けなければならない、その点でベーメの言うことには一理あろう。しかし通常健全な状態では我々が身体を感知していないとか、目立たないときにこそ、その用を果たすというのは、言いすぎだろう。何も痛みや病気など、阻害された状態でなくとも、空腹、満腹、緊張やリラックスした状態など、まったく日常的で健全な状態で、我々は自らの身体を感知している。問題はそうした経験をどのように捉えるかである。シュミッツのように分析するために、新しい立場を取る必要があるからといって、この経験自身が目立たないとか、通常そうした経験がなされていないと言うことはできない。
- (62) Vgl. Hua. IV, 158; VIII, 115f. フッサールの場合、身体を視覚的に客体として構成する「パースペクティヴ化(Perspektivierung)」の基底には、運動する自己の身体を触覚的に構成する「器官化(Organisierung)」が働いているとされるが、この器官化の次元においては、視覚に限定されない場所の絶対性が現れると考えられる。Vgl. Ulrich Claesges, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, S.103f., 109~111.; Ludwig Landgrebe, Phänomenologische Analyse und Dialektik, in: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen

Bd. 10, S. 71. ちなみにフッサールにおける触覚は、シュミッツにおける対象感覚としての触覚よりも広義であり、「感知 (Spüren)」にあたる経験を含んでいるように思われる。またフッサールでは身体が「私はできる (Ich-kann)」、ないし「能力性 (Vermöglichkeit)」から捉えられるという点で、受動的な面がむしろ強調されるシュミッツの身体とは異なる。このことに関しては、小川侃「＜見る＞と＜触れる＞——心身二元論を越えて」、『理想』 No. 553、特に120~124頁を参照。また宮原勇『現象学の再構築』、204~207頁；「志向性・自我・身体——言語分析と現象学の接点」、『理想』 No. 612、219頁以下を参照。

- (63) さらにシュミッツは、我々が身体に関して先概念的に、知らず知らずのうちに形成している統一的な「知」を、「身体図式 (Körperschema)」と呼んでいる。これは大きく「知覚性の (perzeptiv)」ものと「運動性の (motorisch)」ものに区別される。前者はほぼKörperに関するイメージとして解され、他方後者は運動している限りでのLeibに対応する、より直接的な身体知であると言える。両者はそれぞれ特有の統一性をもち、知覚性の身体図式は、第4章 § 3で論じる「場所空間」、運動性の身体図式は「方向空間」にしたがって分節化されている (vgl. III/1, 239f.)。また他にも、科学的理論によって再構成された身体もあれば、文化的に規定された身体イメージもある。Vgl. Guido Rappe, Archaische Leib-erfahrung, S. 34.
- (64) 「眼差し (Blick)」は方向を伴った身体的揺動の一種であり、単に外界の印象の受容として捉えられる視覚ではない。したがって眼差しの方向は視覚器官である目を向けた方向とも区別される (vgl. III/1, 55f.; III/4, 207f.)。詳しくは第4章 § 3を参照。
- (65) 狭さへ一方的に追い込まれて広さとのつながりが途切れる場合、「欠如的狭まり (privative Engung)」、その逆は「欠如的広がり (privative Weitung)」と表現される (vgl. II/1, 126f., 173f.)。狭まりと広がりの方動的共働は、以前には「身体的経済 (leibliche Ökonomie)」と言われていたが (vgl. II/1, 125; UG, 123f.)、最近では「動因 (Antrieb)」、ないし「生動的動因 (vitaler Antrieb)」と呼ばれている (vgl. NGE, 121; HH, 37)。

- (66) カントの空間論については、註(79)を参照。
- (67) デカルト『哲学の原理』、『世界の名著・デカルト』中央公論社、375頁参照。
- (68) 前掲書、374頁以下参照。
- (69) 伝統的空間論に対してハイデガーが行っている批判と同様のことを、シュミッツは現象学の方法との関連で、より一般的に語っている。「現象学的に吟味されていないすべての学問的な理論構築は、直接的に経験されている素材に対して、初めから次のような仕方で、言わばフィルターをかけるようにして近づいていく。すなわちその理論構築を導いている認識目標とそれに適した方法によって規定されるような仕方で、フィルターをかけるのである。その際何らかの想定や根本的仮説が用いられ、それらは与えられるもののうちで、当の想定や仮説に応じるものだけを許容する。現象学はそのような想定 of フィルターを解体することによって、経験という素材を自分自身に対してはっきりと、閉鎖することなく開示できるようにするのである」(III/1, 5)。
- (70) シュミッツによれば、視覚的に外的に見出されることを空間表象の根底に据えることによって、「人間はその空間から非空間的だと思い込まれた内面領域に逃避し、そこを自分が主人であると信じられる家のように考えた。そして同時に空間を、自分がそこに介入しうるために見通しがきくよう、眼前に展開させたのである。とはいえこのように空間を外的なもの、ないし外在性の形式として内的なものに対置しようとする試みがいかに歪んでいるかは、内的なものと外的なものという対立自身が空間的であるという点で、すでに明らかである」(III/1, XIII)。またハイデガーについては、註(71)を参照。
- (71) Vgl. GA20, 307. 「空間の世界性と第一次的な空間性が捉えられたとき初めて、言い換えれば、環境世界空間とその現存在との構造連関が理解されて初めて、常に、とりわけカントにおいて、精神と精神的存在を規定するために取られた方途を回避することができる。すなわち、精神を常に空間的なものに対して否定的に、延長を持つものに対して思惟するものを規定し、精神を常に非空間的に捉える方途を回避することができ

るのである。したがって世界性とその空間的性格を根源的に分析することによって、むしろ現存在自身が空間的であるということを洞察するに至る」。

- (72) Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*. この本でボルノウはハイデガーを自らの先駆者と位置づけ(vgl. 13, 22f.)、多様な空間経験をきわめて具体的に論じているが、方法論的に見て統一的視点が欠けている。空間経験における身体の意義に関してはさほど重視されておらず(vgl. 287)、メルロ＝ポンティやマルセルに倣って心と身体の関係を、「住まうこと(wohnen)」や「受肉(inkarniert sein)」と捉え、人間と空間の関係をそのようなものとして理解すべきだ、と言うに留まっている(vgl. 279f. 292f.)。
- (73) 後年ハイデガーは、『存在と時間』において身体がほとんど論じられていないことについて、「身体的なものはこの上なく難解で、当時はまだあれ以上のことを言えなかった」と述懐している(vgl. ZS, 292)。
- (74) この種の空間経験に関しては、ボルノウがより詳細に論じている。Vgl. Bollnow, *ibd.*, S. 195~198, 202~213.
- (75) ベーメは存在者の現前性に関して、同様のことを述べている。Vgl. Gernot Böhme, *Weltweisheit · Lebensform · Wissenschaft*, S. 204f.
- (76) 註(54)を参照。
- (77) 狭さは十分条件ではあっても、必要条件ではない。狭さだけがあって広さが欠如していることはありえないが、その逆なら極限事例として考えられる。例としては身体的状態感が広さへ一方的に向かい、身体の狭さが広さへ融合してしまうような経験が挙げられる(vgl. III/1, 8)。
- (78) シュミッツによれば、哲学史上初めて「場所空間」に明確な概念的規定を与えたのは、ライプニッツである(vgl. III/1, 459f.)。
- (79) シュミッツは『空間における方位の区別の第一根拠について』と『純粹理性批判』におけるカントの空間論を現象学的に解釈し、広さの空間、方向空間、場所空間の区別の萌芽を読み取っている(vgl. III/1, 480)。
- (80) 註(7)で引用したヴァルデンフェルスの見解は、ここでも有効であろう。一般に現象学の基盤を我々の生に身近な日常性や、原初的な経験に

見出し、そこからより高次の構築物——抽象的な概念や理論——を根拠づけようとする際、彼の指摘したことは常に考慮されねばならない。そして当の根拠づけの意味と射程範囲を絶えず明確にする必要があろう。

- (81) ボルノウとシュトレーカーの空間論については、vgl. Bollnow, *Mensch und Raum*; Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*.
- (82) シュトレーカーでは、身体は主として行為空間と直観空間において登場し、気分づけられた空間ではあまり考慮されない。また体験される空間から数学的・幾何学的空間への移行は、直観空間を媒介にして行われており、これはシュミッツにおける身体空間から場所空間へ架橋する試みに相当するものとして捉えることができよう(vgl. ibd., 11, 93, 202~205)。
- (83) Vgl. ibd., S. 20, 92, 157, 177, 202~204.
- (84) Vgl. ibd., S. 201, Anm. 87.
- (85) Vgl. ibd., S. 159, 351.
- (86) Vgl. Bollnow, *Mensch und Raum*, S. 288; Ströker, ibd., S. 19f., 157, 159, 351.
- (87) ボルノウは「空間というのは、人間がその中で任意の位置に自らを見出す、異他的で圧迫するような媒体である」(*Mensch und Raum*, 275)という考え方を、「現代人、すなわち故郷を喪失し、根こそぎにされた人間を特徴づける」(ibd.)ものであり、「人間の空間への関係において、本質的なものが欠けた」(ibd.)様態での空間理解であるとしている。彼によれば、人間はさまざまな危険や脅威から身を守るために家を建て、そこに住むのである。こうした「住まうこと(Wohnen)」における「被護性(Geborgenheit)」(vgl. 129f., 277)、および「信頼関係(Vertrauensverhältnis)」(vgl. 279)こそが——ちょうど心が身体に住みつくように——一実人間の空間に対する本質的な関わり方なのである(vgl. 301)。そして空間の本性を「安全に守護すること(Bergen)」(ibd.)のうちに見ている。確かに我々の存在様態が根源的に空間的であるという意味では、世界との親密性や身近さを唱えるボルノウは正しい。しかし居住における空間への関わりを根底において、「安全に守護する」という性格を空間自身に帰するのは、行きすぎであろう。それではなぜ伝統的に空間が

外的なものとされ、非空間的に構想された精神に対置されたのか、つまりなぜ投入論が成立したのかということを覆い隠してしまう。

- (88) 従来の現象学における感情理解の歴史に関して、包括的に吟味しているものとしてvgl. Michael Großheim, Ludwig Klages und Phänomenologie, S. 373~399. また魚住洋一「感情と空間」、『新・講座哲学 4 世界と意味』、259~284頁、特に271頁以下を参照。ここで魚住氏は、おもにサルトルと対比しながら、シュミッツの感情論の独自性を空間構造との関連で詳論している。さらに小川侃「経験の根源性への問い——構造論的現出論への途上で(二)」、『理想』 No. 614、230~239頁、特に234頁以下を参照。この論文においては、シュミッツの感情理解がフッサールとの連関で論じられている。
- (89) ルドルフ・オットーが『聖なるもの(Das Heilige)』(1917)の中で宗教的な感情を理解するのに用いた「ヌミノーズ(das Numinose)」は、「雰囲気」としての感情理解の先駆的業績として、シュミッツ自身が認めている。とはいえオットーには堅固な哲学的基盤が欠けており、また彼の哲学的背景や概念構築が、元来彼が捉えようとしていた事象にはふさわしくなかった。そのため当時の新カント派の批判に抵抗しきれず、大勢を変えるには至らなかった(vgl. HH, 59; III/4, 74~89)。
- (90) Vgl. Gernot Böhme, Atmosphäre, S. 21.
- (91) 同様の考察はGA33, 76にも見られる。
- (92) ただしシュミッツの場合は、知覚が身体的揺動の一種である「身体的コミュニケーション」として捉えられるので(vgl. III/5, 31f., 36)、知覚される感情と自己自身が抱く感情が身体的揺動によって区別されるというだけでは、厳密さに欠けるだろう。彼自身この区別を、言葉を尽くして、いろいろな表現によって明確にしようと試みているが、いずれも充分であるとは言えないように思われる(vgl. LG, 118~120; UG, 302~305)。彼の記述を総合すると、結局両者を区別するのは、ある感情によって襲われ、捕らえられるときの力の強さ(ただしこれは感情の激しさとは異なる。例えば嫉妬は自分で気付かないほど密やかであっても、強く我々を捕らえることがある。Vgl. III/3, 141) であると考えられる。しかし

この力の強さもまた、やはり身体においてその違いが感じ取られるものであるから、少なくとも現時点では、両者を概念的に厳密に区別することはできないように思われる。もっとも知覚される感情と自分自身の感情の差は曖昧なことも多く、境界事例においては、区別すること自体があまり意味をなさないだろう。

- (93) シュトレカーも、感情の主観性と客観性の区別が、身体に基づくと述べている。ただし彼女の言う感情の「客観性」とは、それが自己の内面状態ではなく、私を雰囲気的に取り巻いているという意味である。それに対して、他者によっても同じように知覚され、共有されるという、「間主観性」の意味での客観性は否定される。このような見解の差異が生じたのはおそらく、シュトレカーが知覚される感情とそれへの態度の取り方を区別していないためであると考えられる。Vgl. Elisabeth Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, S.52f.
- (94) 註(49)を参照。
- (95) シュミッツは、『哲学体系』ではこの「中心化された感情」を、従来の現象学における「志向的感情(intentionales Gefühl)」(フッサール、シェラー、ボルノウ)に相当するものと考えていた(vgl. III/2, 306f.)。しかし主観から出て対象に向かうという図式が不適切であり、またここで問題になっている「対象」の内実が曖昧であるという理由で(vgl. III/2, 314f.)、「志向的感情」という表現はその後破棄される(vgl. UG, 297)。ちなみにここで感情の対象を区別するためにシュミッツが用いている「濃縮領域(Verdichtungsbereich)」と「投錨点(Verankerungspunkt)」という術語は、もともとゲシュタルト心理学の分野でWolfgang Metzgerによって導入された用語である(vgl. III/2, 316f.; UG, 301f.)。
- (96) Vgl. SZ, 184f., 191; GA9, 111, 307; GA29/30, 9f., 118f., 199, 240; GA39, 78~148, 223; GA45, 153~174; GA65, 14~23, 31f., 395f. これらの箇所ではハイデガーは不安(Angst)、退屈(Langweile)、悲哀(Trauer)、歓喜(Freude)、驚愕(Bestaunen)、畏怖(Scheu)、戦慄(Erschrecken)、慎み深さ(Verhaltenheit)など、さまざまな根本気分について言及している。存在への問いとの関連については、vgl. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S.157~163, bes. S.159f.

- (97) Vgl. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, S. 34, 36. ただしボルノウは、刻々変化する精神状態の根底に持続しており、その変化に一定の制限を加える気分を特に「根本気分」と呼ぶこともある(vgl. 54, 61)。なお対象の有無に基づく感情と気分の区別は、すでにハイデガーにおける不安と恐れとの区別に見られる(vgl. SZ, 185f.)。
- (98) Vgl. Bollnow, *ibd.*, S. 33.
- (99) Vgl. Bollnow, *Mensch und Raum*, S. 123~139, 285~306. ここでボルノウは、ハイデガーやメルロ＝ポンティ、サン＝テグジュペリ、バシュラール、ミンコフスキーらの論を援用しつつ、「住むこと」について考察している。
- (100) Vgl. *ibd.*, S. 139f. 特にS. 143f.を参照。ここでボルノウはエリアーデに言及しながら、住居と神殿の共通点、および住居の神聖さについて考察している。
- (101) Vgl. *ibd.*, S. 150f.
- (102) Vgl. Gernot Böhme, *Atmosphäre*, S. 34~39.
- (103) Vgl. *ibd.*, S. 32f.
- (104) 雰囲気的な気分づけられた空間において、第一性質と第二性質が区別されないことについては、シュトレーカーも言及している。Vgl. *ibd.*, S. 26f.
- (105) 上記の本全体が、この雰囲気に基づく新たな美的感性論をテーマに書かれている。
- (106) ここで挙げたさまざまな具体例を、特に居心地のよさの点で、より厳密に身体性との関連において捉えるためには、シュミッツの「運動誘発(Bewegungssuggestion)」や「共感覚的性質(synästhetischer Charakter)」という概念についての考察が必要になる(vgl. III/5, 47~69; Sub, 51~68)。
- (107) Vgl. Karl Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, in: *Sämtliche Schriften Bd. 8*, S. 150f.
- (108) 竹市明弘「日常と超越」、『新・講座哲学 13 超越と創造』、特に29頁以下を参照。

- (109) 「可能的なものは、未規定性によっていっそう可能的になって、あたかもその中であらゆる可能的なものが収まるようになるわけではない。そうではなく、可能的なものは、それ自身の可能性のうちで生長し、可能化の力は制限 (Einschränkung) によって生長する。一切の可能性はそれ自身において自らの制約 (Schranke) を携えているのである」 (GA29/30, 528 強調原文)。
- (110) Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Heideggers Philosophie der Kunst, Frankfurt a.M. 1980, S.13.
- (111) Vgl. Otto Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Philosophie, S.273.
- (112) 同様のことはガダマーの説明にも言える。Vgl. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, S.250f., 277. 彼が理解の地平の閉鎖性を否定し、「地平融合 (Horizontverschmelzung)」を唱えるのは、理解の循環構造を認めつつも、最終的にはその拘束を突破しようとする試みであると考えられる。Vgl. ibd., S.284~290.
- (113) 同一性と差異性が完全に未決定である場合は「絶対的なカオスの多様性」、部分的に未決定である場合は「相対的なカオスの多様性」と呼ばれる (vgl. I, 312)。また「状況」というのは、カオスの多様性の概念のもっとも重要な応用であり、「そのような多様性が全体性と有意義性と結びついた場合、すなわち必ずしもすべてが個別的ではない事態やプログラムや問題のまとまりと結びついた場合」 (NGE, 136)、それは「状況」と呼ばれる。
- (114) シュミッツによれば、解釈に限らず、認識や思考というのは元来、カオスの的に多様な全体から個別化して明示する (explizieren) ことである。これを彼は erkenntnistheoretischer Explikationismus と呼び、先駆者としてヘーゲル、ディルタイ、ハイデガーを挙げている (vgl. Heg, 352~382; UG, 211~215; NGE, 215~222)。
- (115) 空間論のコンテキストにおいて、シュトレーカーは同様のことを述べている。Vgl. Ströker, Philosophische Untersuchungen zum Raum, S.59~64.

- (116) シュミッツは『哲学体系』の第1巻(1964)で、ハイデガーの「可能性」を「カオス的多様性」から解釈している。ただしその際論じられるのは、本稿のように、先行的に理解される有意義性や死の問題ではなく、「世人(das Man)」、すなわち自己と他者に関する同一性と差異性の未決定性である。そしてシュミッツは、ハイデガーの「現存在」を、このようなカオス的に多様なあり方をしつつ、個体としての決定性へ向かう傾向を持つ存在として捉え、Gemögeという特殊な術語を用いてさらに議論を発展させようとしていた(vgl. I, 382~392)。けれどもこの構想は挫折し、Gemögeという術語とともに、その後撤回されている。他方『哲学体系』第3巻 第4部(1977)の頃から展開される「状況(Situation)」の概念、およびシュミッツの認識論的立場である erkenntnistheoretischer Explikationismus——註(114)を参照——の提唱(1990)との関連で言えば、本稿で行っているような解釈が妥当であると考えられる。すなわちハイデガーの「可能性」は、有意義性としての世界や、その理解の性格を規定するものとして捉えたほうが、次節で行う存在の真理の解釈も含めて、シュミッツの思想の全体的な流れに沿っているように思われる。
- (117) Vgl. Dieter Thomä, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976, S. 380~386. ここでトーマは、トゥーゲントハットの議論に依拠して、可能性の概念を「あることが起こりうる」というときの可能性(veritativ)、「あることをなしうる」という能力を表す可能性(prädikativ)に区別し、そこからハイデガーにおける死の可能性としての性格の曖昧さ、矛盾を指摘している。このような解釈では、ただ「可能性」という語の使い方が、通常の語法に照らして適切かどうか吟味されるに留まるだろう。確かにハイデガーの表現や叙述の仕方に不備や問題はあるだろうが、それを批判するだけでは、彼が「可能性」という語で最終的に何を言わんとしていたかを汲み取ることはできない。同様のことは、この点に関するシュミッツのハイデガー批判にも言える(vgl. HH, 308~311)。しかしハイデガー自身がこうした理解を、日常的に非本来的な死の理解として退けており(vgl. SZ, 252~259)、現存在の存在としての「可能性」についても、この

ような捉え方は妥当しない(SZ, 143)。本文で述べたとおり、彼は実存論的規定の「可能性」を、「問題」として提示しており、通常概念では捉えられないことを注記しているのである。

- (118) 「大地」と「世界」の関係については、単に「覆蔵(Verbergen)」－「露現(Entborgen)」、「自己閉鎖(Sich-Verschließen)」－「自己開示(Sich-Öffnen)」といった性格づけに留まり、本文中でこの後に挙げているハイデガーの言葉に十分な注意が向けられていないことが多い。Vgl. Hans-Georg Gadamer, Heideggers Wege, S. 88~91; Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 212f.
- (119) ただしここで言う「知覚(Wahrnehmung)」は、第2章§1で言及した、デモクリトス・プラトン以来の生理学的に解釈されたものではなく、身体的コミュニケーションに根差した、カオス的多様の把握である(vgl. III/5, 26f., bes. 36; UG, 19~25)。
- (120) Vgl. Hans-Georg Gadamer, Heideggers Wege, S. 90, 92.
- (121) ハイデガーは言語だけでなく、思考についても同様のことを述べている。
「我々が思考に至るのではない。思考のほうが我々に到来するのだ」(GA13, 78)。このように通常人間の主体的な精神活動とされる事象には、自律的に生起する位相が潜んでいる。現代においてこの位相は、いわゆる「良心の呼び声」(vgl. SZ, § 56, 57)にかろうじて残されているが、古代においてはより広範に出現する。Vgl. Schmitz, NGE, 8f.; LG, 289~298/E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, S. 81. 思考や言葉の自律的な生起は、詩人や宗教家の経験や狂気などにおいてしばしば顕著に現れるが、目立たない仕方でも、もっと一般的に認められるように思われる。Vgl. Gernot Böhme, Weltweisheit・Lebensform・Wissenschaft, S. 191. 「もし何も思い浮かばなければ、何も考えることはできない(Man kann nichts denken, wenn einem nichts einfällt)。」
- (122) Vgl. Otto Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Philosophie, S. 167.
- (123) ハイデガーの次の言葉も参照。「問うに値することのうちで耐え抜くことは、諸々の事物をその汲み尽くし難さにおいて、すなわち変質せざる

純粹さにおいて保護するための、人間にとって唯一の道であるように思われる」(GA41,65)。また「我々は不可思議なもの(Geheimnis)を、そのヴェールを剥ぎ取ったり、バラバラに分解することによっては、決して知ることができない。そうではなく、不可思議なものを不可思議なものとして守護するという仕方でのみ、それを知ることができるのである」(GA4,24 強調原文)。

(124) 註(96)を参照。

—— 文 献 表 ——

* 邦訳の記載は実見した参考文献のみにとどめてある。主要文献は、まだ著書の翻訳のないシュミッツの論文の一部だけを挙げ、ハイデガーとフッサールについては特に記していないが、本稿を仕上げるにあたり、多くの訳書を、さまざまな邦語の研究書や論文とともに参照させていただいた。一人一人名前を挙げることはできないが、この場を借りて先達の業績に感謝の意を表する。

< 主要文献 >

Hermann Schmitz の著作

- I : System der Philosophie Bd.1. Die Gegenwart, Bonn 1981 (1.Auflage 1964)
- II/1 : System der Philosophie Bd.2 Teil 1. Der Leib, Bonn 1965
- III/1 : System der Philosophie Bd.3 Teil 1. Der leibliche Raum, Bonn 1988
(1.Auflage 1967)
- III/2 : System der Philosophie Bd.3 Teil 2. Der Gefühlsraum, Bonn 1981
(1.Auflage 1969)
- III/3 : System der Philosophie Bd.3 Teil 3. Der Rechtsraum. Praktische Philosophie, Bonn 1983 (1.Auflage 1973)
- III/4 : System der Philosophie Bd.3 Teil 4. Das Göttliche und der Raum, Bonn 1995 (1.Auflage 1977)
- III/5 : System der Philosophie Bd.3 Teil 5. Die Wahrnehmung, Bonn 1989
(1.Auflage 1978)
- IV : System der Philosophie Bd.4. Die Person, Bonn 1990 (1.Auflage 1980)
- V : System der Philosophie Bd.5. Die Aufhebung der Gegenwart, Bonn 1980
- ES : Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel, Bonn 1992
- Heg : Hegels Logik, Bonn/Berlin 1992

HH : Husserl und Heidegger, Bonn 1996

LG : Leib und Gefühl, Paderborn 1992 (1. Auflage 1969)

NGE : Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie, Bonn 1994

NP : Neue Phänomenologie, Bonn 1980

SP : Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität, Bonn 1995

Sub : Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik, Bonn 1968

UdG : Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit, Bonn 1988

UG : Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1995 (1. Auflage 1990)

*なお上記以外のものは、参考文献の中に収められている。

*シュミッツの著書の邦訳は現時点では未公刊であるが、彼の論文、もしくはそれを編集したものとして、以下の邦訳を挙げておく。

－『身体と感情の現象学』（小川侃編）産業図書 昭和61年（1986）

－「身体の状態感と感情」（竹市明弘・小川侃訳）：『現象学の根本問題』（新田義弘・小川侃編）現代哲学の根本問題 第8巻 晃洋書房 1978

－「住むということは情緒の安定に対して如何なる役割を果たすか」（竹市明弘・気多雅子訳）：『理想』 No.571 理想社 1980（12月号）

－「不安」（魚住洋一・加藤恵介訳）：『理想』 No.612 理想社 1984（5月号）

－「芸術における身体と感情」（森秀樹訳）：『比較文化ブックレット1』（広島大学総合科学部比較文化研究会編） 1966

－「生の経験と思考様式」（梶谷真司訳）：『人間存在論』 第3号 竹市明弘教授退官記念論集（京都大学大学院人間・環境学研究科 総合人間学部『人間存在論』刊行会編） 1997

Martin Heidegger の著作

Gesamtausgabe

GA3 : Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. 1991

GA4 : Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a.M. 1981

GA5 : Holzwege, Frankfurt a.M. 1977

GA9 : Wegmarken, Frankfurt a.M. 1976

GA12 : Unterwegs zur Sprache, Frankfurt a.M. 1985

GA13 : Aus der Erfahrung des Denkens, Frankfurt a.M. 1983

GA20 : Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Vorlesung SS 1925,
Frankfurt a.M. 1979

GA21 : Logik. Frage nach der Wahrheit, Vorlesung WS 1925/26, Frankfurt
a.M. 1976

GA22 : Grundbegriffe der antiken Philosophie, Vorlesung SS 1926, Frankfurt
a.M. 1993

GA29/30 : Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit,
Vorlesung WS 1929/30, Frankfurt a.M. 1983

GA33 : Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der
Kraft, Vorlesung SS 1931, Frankfurt a.M. 1981

GA39 : Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, Vorlesung WS 1934/35,
Frankfurt a.M. 1980

GA41 : Die Frage nach dem Ding, Vorlesung WS 1935/36, Frankfurt a.M. 1984

GA45 : Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«,
Vorlesung WS 1937/38, Frankfurt a.M. 1984

GA52 : Hölderlins Hymne »Andenken«, Vorlesung WS 1941/42, Frankfurt a.M.
1982

GA65 : Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Frankfurt a.M. 1989

Einzelwerke

NI : Nietzsche I, Pfullingen 1961

SG : Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957

SZ : Sein und Zeit, Tübingen 1986

VA : Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1994

ZS : Zollikoner Seminare, hg.v. Medard Boss, Frankfurt a.M. 1956

ZD : Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969

Edmund Husserl の著作

Husserliana

Hua.I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Haag 1950

Hua.II : Idee der Phänomenologie, Haag 1950

Hua.III : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Haag 1950

Hua.IV : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Haag 1952

Hua.VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Haag 1954

Hua.VIII : Erste Philosophie(1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Haag 1959

Hua.XVII : Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Haag 1974

Hua.XIX/1 : Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, The Hague/Boston/Lancaster 1984

Hua.XXIV : Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07 Dordrecht/Boston/Lancaster 1984

Einzelwerk

EU : Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburg 1948

< 参考文献 >

Avenarius, Richard

—Der menschliche Weltbegriff, Leipzig 1927

Böhme, Gernot

—Leibsein als Aufgabe. Eine Besprechung des Buches »Der Leib« von Hermann Schmitz, in: Hippokrates. Zeitschrift für Einheitsbestrebungen der Gegenwartsmedizin Bd.40, Stuttgart 1969

—Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt a.M. 1985

—Atmosphäre, Frankfurt a.M. 1995

—Weltweisheit・Lebensform・Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1994

Bollnow, Otto Friedrich

—Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt a.M. 1995 (3. erweiterte Auflage 1956)

—Mensch und Raum, Stuttgart/Berlin/Köln 1994 (1.Auflage 1963)

『人間と空間』（大塚恵一・池川健司・中村浩平訳）せりか書房 1994（初版 1978）

Claesges, Ulrich

—Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Phaenomenologica Bd.19, Haag 1964

Danzer, Gerhard

—Philosophische Fragen im Bereich psychosomatischer Medizin, in: Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz, hrg.v. Michael Großheim und Hans-Joachim Waschkes, Bonn 1993

Dodds, Erec Robertson

—The Greeks and the Irrational, Berkeley/Los Angeles/London 1984 (1.edition 1951)

『ギリシア人と非理性』（岩田靖夫・水野一訳）みすず書房 1996（初版 1972）

Fichte, Johann Gottlieb

—Bestimmung des Menschen, in: Fichte-Gesamtausgabe I/6, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981/Philosophische Bibliothek, Hamburg 1979

—Wissenschaftslehre nova methodo, in: Fichte-Gesamtausgabe IV/2,
Stuttgart-Bad Cannstatt 1978

Fink, Eugen

—Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, Freiburg/
München 1976

—Grundphänomene des menschlichen Daseins, Freiburg/München 1979

Gadamer, Hans-Georg

—Wahrheit und Methode, Tübingen 1965

—Heideggers Wege, Tübingen 1983

Gethmann, Carl Friedrich

—Phänomenologie, Lebensphilosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie.
Eine historische Skizze zur Vorgeschichte der Erlanger Schule, in:
Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie
und Wissenschaftstheorie, hg.v. Carl Friedrich Gethmann, Bonn 1991

Großheim, Michael

—Ludwig Klages und Phänomenologie, Berlin 1994

Held, Klaus

—Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen
Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik,
Phaenomenologica Bd.23, Den Haag 1966

—Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung
der Phänomenologie, in: Dialektik und Genesis der Phänomenologie.
Phänomenologische Forschungen Bd.10, Freiburg/München 1980

—Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: Heidegger und praktische
Philosophie, hg.v. Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler,
Frankfurt a.M. 1988

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von

—Heideggers Philosophie der Kunst, Frankfurt a.M. 1980

Humboldt, Wilhelm von

—Gesammelte Schriften VI, Berlin 1907 (Nachdruck 1968)

Janich, Peter

—Gestaltung und Sensibilität, in: Rehabilitierung des Subjektiven.

Festschrift für Hermann Schmitz, hrg.v. Michael Großheim und Hans-Joachim Waschkies, Bonn 1993

Landgrebe, Ludwig

—Phänomenologische Analyse und Dialektik. Phänomenologische Forschungen

Bd.10, Freiburg/München 1980

Lichtenberg, Georg Christoph

—Vermischte Schriften Bd.1, Göttingen 1853

(Lichtenberg — Gedankenbücher. Eine Auswahl aus den Aphorismen, hg.v.

Franz H. Mautner, Heidelberg 1984)

Löwith, Karl

—Heidegger — Denker in dürftiger Zeit, in: Sämtliche Schriften Bd.8,

Stuttgart 1984

『ハイデガー——乏しき時代の思索者』 (杉田泰一・岡崎英輔訳) 未来社 1991

Lübbe, Hermann

—Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität.

Mach-Husserl-Schapp-Wittgenstein, Freiburg 1972

Müller, Max

—Phänomenologie, Ontologie und Scholastik, in: Heidegger — Perspektiven

zur Deutung seines Werkes, hg.v. Otto Pöggeler, Weinheim 1994 (1.Auflage 1969)

Otto, Rudolf

—Das Heilige, München 1963

『聖なるもの』 (山谷省吾訳) 岩波文庫 1995 (初版 1968)

Pöggeler, Otto

—Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963

『ハイデガーの根本問題——ハイデガーの思惟の道』 (大橋良介・溝口宏平訳)、現代哲学の根本問題 第12巻 晃洋書房 1979

—Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg/München 1983

—Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929), in:
Phänomenologie im Widerstreit, hg.v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler,
Frankfurt a.M. 1989

—Neue Wege mit Heidegger, Freiburg/München 1992

Rappe, Guido

—Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie
und in außereuropäischen Kulturen, Berlin 1995

Schapp, Wilhelm

—Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, Göttingen 1910

Schmitz, Hermann

—Zwei Subjektbegriffe. Bemerkungen zum Buch von Ernst Tugendhat:
Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, in: Philosophisches Jahrbuch,
89. Jahrgang, Freiburg/München 1982

Schmoll, Dirk

—Vom symbiotischen Leib zum zerschnittenen Körper. Anthropologische
und psychoanalytische Überlegung zu einem Fall von offener Selbst-
beschädigung, in: Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für
Hermann Schmitz, hrg.v. Michael Großheim und Hans-Joachim Waschkies,
Bonn 1993

Schulz, Walter

—Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Heidegger
— Perspektiven zur Deutung seines Werkes, hg.v. Otto Pöggeler, Weinheim
1994 (1. Auflage 1969)

Ströker, Elisabeth

—Philosophische Untersuchungen zum Raum, Frankfurt a.M. 1965

—Husserls transzendente Phänomenologie, Frankfurt a.M. 1987

Thomä, Dieter

—Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte
Martin Heideggers 1910–1976, Frankfurt a.M. 1990

Tugendhat, Ernst

—Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967

—Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt a.M. 1993 (1.Auflage 1979)

Waldenfels, Bernhard

—Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem, in: Phänomenologie im Widerstreit, hg.v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Frankfurt a.M. 1989

< 邦語文献 > (五十音順)

魚住洋一

- －「感情と空間」：『新・講座哲学 4 世界と意味』 岩波書店 1985

小川侃

- －「＜見る＞と＜触れる＞——心身二元論を越えて」：『理想』
No.553 理想社 1979 (6月号)
- －「経験の根源性への問い——構造論的現出論への途上で(二)」：『理想』
No.614 理想社 1984 (7月号)

竹市明弘

- －「日常と超越」：『新・講座哲学 13 超越と創造』 岩波書店 1986

田中美知太郎

- －『プラトンⅡ・哲学(1)』 岩波書店 1981

デカルト(Descartes, René)

- －『哲学の原理』(井上庄七・水野和久訳)：『世界の名著・デカルト』(野田
又夫編) 中央公論社 1989 (初版 1979)

林克樹

- －「ヘルマン・シュミッツのフィヒテ論——『根源的洞察』に対するもう一つの
解釈」：『哲学論究』第9号(同志社大学哲学会編) 1991

平澤伸一

- －「躁・うつ病像と推進——症状学的結節としての生きられる身体」：『精神
医学研究』第6巻 第1・2号(東京女子医科大学 神経精神科学教室編) 1986
- －「急性妄想幻覚状態における身体性」：『精神医学研究』第7巻 第1・2号
(同上) 1987
- －「精神病理学とシュミッツの身体・感情の理論」：『人間存在論』第2号
(京都大学 大学院人間・環境学研究科 総合人間学部 『人間存在論』刊行
会編) 平成8年(1996)

藤沢令夫

- －『プラトン著作集・パイドロス』(田中美知太郎と共著) 岩波書店 昭和32年
(1957)
- －『ギリシア哲学と現代』 岩波新書 1990

ホメロス

－『オデュッセイア・上』（松平千秋訳） 岩波文庫 1994

宮原勇

－『現象学の再構築』 理想社 1988

－「志向性・自我・身体——言語分析と現象学の接点」：『理想』No.612
理想社 1984（5月号）